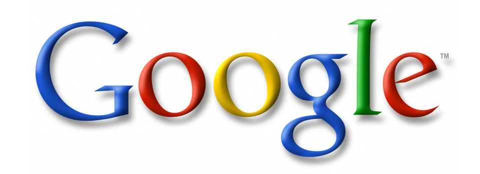


D. Dr. A. DORNER

GRUNDRISS DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

LEIPZIG

VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG



GRUNDRISS

DER

RELIGIONSPHILOSOPHIE

VON

D. Dr. A. DORNER





LEIPZIG
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG
1903

Vorrede.

Wenn ich es unternehme, eine Religionsphilosophie im Grundriſs dem Publikum hier vorzulegen, so geschieht es von einem Standpunkte aus, der den empirischen Stoff der Religionsgeschichte und Religionspsychologie mit philosophischen, insbesondere metaphysischen Betrachtungen verbindet. Seit ich meine Erkenntnistheorie schrieb, die der skeptischen Hochflut des Neukantianismus sich entgegenstellte, haben sich erfreulicherweise manche, die von dieser Richtung ausgingen, davon überzeugt, daſs man ganz ohne Metaphysik nicht durchkommt.

Ich habe in der Einleitung die Stellung der Religionsphilosophie in der Philosophie überhaupt zu bestimmen versucht; um aber das Werk nicht zu sehr anschwellen zu lassen, muſste ich mich auf das Notwendigste beschränken und habe in mancher Hinsicht auf meine Erkenntnistheorie verwiesen. Die metaphysischen Ausführungen sind nur ein Skizze. Wer sich dafür nicht interessiert, mag gleich mit der Phänomenologie die Lektüre beginnen, welche den religiösen Prozeſs in der Menschheit verfolgt. Die Religion wird hier als eine geistige Gröſse aufgefaſst, welche mit der geschichtlichen Entwickelung des Geistes fortschreitet und als eine Betätigungsform des vernünftigen Geistes auch einem Ideale entgegengeht, das der Geist als solches Ideal erkennen kann. Das Wesen der Religion kann man nicht verstehen, wenn man das Ideal der Religion beiseite läſst und nur aus psychologischen und historischen Tatsachen dasselbe feststellen will, indem man nur die allen Religionen gemeinsamen Grundzüge heraushebt. Die Religionsphilosophie kann sich nicht damit begnügen, unter Wesen nur eine gewisse Summe von gemeinsamen Merkmalen oder das einer Gruppe von Erscheinungen gemeinsame Charakteristische zu verstehen, wobei Wesen gleich Allgemeinbegriff wäre; Wesen ist vielmehr die den Erscheinungen zu Grunde liegende Realität, aus der diese Erscheinungen begriffen werden. Das Wort Wesen ist für den Empiristen schon viel zu metaphysisch. Wenn man das

Wesentliche von dem Unwesentlichen unterscheiden will, so mufs man einen Mafsstab haben, nach dem man diese Unterscheidung vollzieht. Wer nun anerkennt, dafs der Geist seiner Natur nach ein teleologisches Wesen ist — was freilich die rein empirische Psychologie kaum vermag, weil sie nur die psychologischen Erscheinungen analysiert und nach dem Kausalgesetz verbindet —, der wird nicht glauben, eine grofse geistige Erscheinung verstanden zu haben, wenn er sie mit ein paar allgemeinen Merkmalen bezeichnet hat; der weifs, dafs die Vernunft in allen geistigen Gebieten Ideale bildet und dafs die konkreten Erscheinungen nur als Versuche der Realisierung eines Ideales angesehen werden können, welches das treibende Prinzip in dem geistigen Entwickelungsprozefs ist, dessen Verwirklichung er zusteuert. Es soll nicht geleugnet werden, dafs der psychologische und psychophysische Mechanismus bei dieser Entwickelung beteiligt ist; aber er steht im Dienste der teleologischen Entwickelung des Geistes.

Die Religion, die es mit dem hinter den Erscheinungen tätigen Göttlichen zu tun hat, ruht auf metaphysischen Voraussetzungen. Sie geht auf die Vereinigung Gottes und des Menschen aus, die selbst einem Ideal zusteuert, das aber erst mit der stufenweisen Entwickelung des Geistes realisiert werden kann.

Demgemäfs hat die Religionsphilosophie zuerst diesen Entwickelungsprozefs der Religion zu dem Ideal hin, wie er sich in der Geschichte der Menschheit, als Verhältnis Gottes und des Menschen vollzieht, zu betrachten. Dann wird es ihre Aufgabe sein, einmal die Begründung der Religion in Gott und sodann ihre psychologische Begründung zu erforschen in der Untersuchung des Glaubens und seiner Äufserungen, der auf den verschiedenen religiösen Stufen verschieden erscheint und verschieden sich betätigt. Ich habe es mir besonders angelegen sein lassen, auch die Bedeutung der Entwickelung für den Glauben und seine Betätigungen zu verfolgen. Endlich ist es die Aufgabe der Religionsphilosophie, sich mit den Gesetzen des religiösen Lebens zu befassen, die freilich selbstverständlich nichts anderes sind, als die konstanten Betätigungsformen des religiösen Geistes.

Ich habe die Literatur, welche für das Studium der Religionsphilosophie von Bedeutung ist, in Kürze zusammengestellt. Einige neueste Erscheinungen sind in den Zusätzen noch berücksichtigt. Auf Vollständigkeit mache ich keinen Anspruch, da ich keine Bibliographie schreibe.

Die Religion ist ein vielumstrittenes Gebiet und man scheint heutzutage sich ganz besonders vor religiöser „Beunruhigung“ zu fürchten, ein charakteristisches Kennzeichen für ein teils sensibles, teils müde und glaubensschwach gewordenes Zeitalter. Man hält sich mehr an historische Glaubensgarantieen als an Gott selbst, wo dann natürlich jede kritische Frage „Beunruhigung“ erzeugt, ein Prozefs, der in seiner Konsequenz zu dem häfslichsten Fanatismus vergangener Zeiten zurückführen mufs. Aber weder zu beruhigen noch zu beunruhigen ist die Aufgabe der Wissenschaft, auch nicht, kirchlichen Wünschen zu dienen — die Zeiten sind hoffentlich ein für allemal vorbei, wo die Wissenschaft zur Magd der Kirche gemacht wurde — sondern der Wahrheit die Ehre zu geben. Es gibt auch einen Mut der Wahrheit, der Anerkennung verdient, weil er die Erfüllung einer Pflicht ist. Das sollte man am wenigsten in einer Zeit vergessen, in der der Idealismus im Sinken ist. Der Religion aber ist sicherlich nicht mit Unwahrhaftigkeit, wozu auch diplomatische Verschleierung der Wahrheit gehört, gedient. Ein Schleiermacher forderte auch für die Kirche freie Diskussion. Was jeder verlangen mufs, der wissenschaftlich arbeitet, ist dies, dafs man nicht mit fremden Mafsstäben seine Arbeit messe, sondern sie mit wissenschaftlicher Parteilosigkeit prüfe. Wer das nicht kann, der halte sich von diesen Gebieten fern, dessen Selbständigkeit weit eher ethische Forderung ist, als die Konservierung ererbter Vorstellungen, die sich überlebt haben. Die Religion hat auf die Dauer aus den Resultaten ehrlicher Forschung nur Gewinn gezogen und ihre Wahrheit in vollkommeneren Formen zur Darstellung gebracht.

Menagio am Comer-See, im April 1903.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zusätze und Verbesserungen.

S. 10 Z. 5 v. u. statt hat lies: hatte.

Zusatz zu S. 25 Absatz 1. Die Berechtigung von den realen Kategorien aus auf eine reale Welt zu schliefsen wird u. a. in der neuesten Schrift von Cornelius, Einleitung in die Philosophie 1903, der von Mach, Avenarius u. a. besonders beeinflufst ist, auf das energischste bestritten. Die Beharrlichkeit soll nur in dem gesetzmäfsigen Zusammenhang unserer Eindrücke, der Erscheinungen begründet sein, die Ursächlichkeit wird ebenfalls auf den gesetzmäfsigen Zusammenhang reduziert. Sie beruht nur auf der Verbindung der Erscheinungen durch das Denken. „Das Kausalgesetz ist nichts anderes als die für die Einheit unserer Erfahrung unentbehrliche Forderung der Einordnung aller Erscheinungen unter konstante empirische Zusammenhänge". Aber darin besteht die Täuschung: das Kausalgesetz ist mehr: es ist nicht blofs eine subjektive Betrachtung des Zusammenhangs von Eindrücken, in letzter Instanz Empfindungen; sondern es besagt, dafs hier reale Tätigkeiten, Aktionen ausgeübt werden. Will man das leugnen, so mufs man natürlich zu zeigen suchen, wie wir zu dieser irrtümlichen Vorstellung kommen. Die Erklärung kann nur darauf zurückgehen, dafs wir anthropomorph die Welt mit der Phantasie auffassen, dann wenn die Begriffe sich von der Phantasie loslösen, von Aktionen der Dinge, von Kräften, Wirkungen reden. Aber auch diese Begriffe erweisen sich, sofern sie metaphysisch sein sollen, als Trug. Wir beurteilen die Dinge nach unserer Gewohnheit zu handeln und so legen wir ihnen eine Aktion unter. Das erklärt sich aus unseren „vorwissenschaftlichen Erfahrungen", wo uns dieser Zusammenhang selbstverständlich geworden ist. Überall streben wir nach Zusammenhang und suchen dadurch die Lücken unserer Beobachtung auszufüllen, z. B. im eigenen Bewufstsein, das immer durch Schlaf und anderes unterbrochen wird, suchen wir bleibende Dispositionen, das Ungewohnte, das uns beunruhigend ist, suchen wir als Glied eines bekannten Zusammenhanges zu begreifen. Er nennt das den „Mechanismus der Beruhigung unseres Erkenntnistriebes"; eine Vereinfachung unserer Erkenntnis wird so erzielt, Übersichtlichkeit und das entspricht dem psychologischen Prinzip der „Ökonomie des Denkens" (Avenarius.) Erklärung ist hiernach Zusammenfassung gemachter Erfahrungen durch einen einfachen Ausdruck, und alle Wissenschaft ist nur zusammenfassende Beschreibung unserer Erfahrungen.

Wenn er nun fordert, das man alles, was nicht auf Erfahrungen beruht, aus dem wissenschaftlichen Betrieb eliminieren müsse, so greift er hiermit im Grunde alles Erkennen von Allgemeingültigem an, da die Erfahrung niemals zu Ende geführt werden kann, man also nie weifs, ob das vermeintliche Allgemeingültige nicht eine Ausnahme erfährt. Er sucht sich aber dadurch zu helfen, dafs er behauptet, die gewonnenen Vereinfachungen bleiben richtig und werden nur durch weitere Erkenntnisse bereichert. Stimmt eine Tatsache nicht mit dem angenommenen Gesetze, so nehmen wir an, das Gesetz gilt, aber es

ist noch ein Faktor einzustellen, der das Gesetz in diesem Falle modifiziert. Allein es bleibt hier überhaupt gänzlich unerklärt, wie wir dazu kommen, eine solche Gesetzmäfsigkeit zu fordern. Er kann sich dafür nur auf den psychologischen Mechanismus berufen. Allein was heifst das? Sind es die Erscheinungen, die von selbst sich assozieren? Diese Erscheinungen sind Wahrnehmungen, Sinneseindrücke. Diese werden dann wie selbständige Wesen behandelt, die konglomerieren, und das klingt wieder metaphysisch. Oder ist alles Erkennen nur Produkt einer einheitlichen Tätigkeit? Wer ist dann tätig? Aber das ist schon eine metaphysische Dichtung von Tätigem zu reden. Weder das Ich existiert, noch andere Iche; das Ich ist natürlich auch nichts als das Produkt der Vereinfachung durch Denken. Die Frage bleibt hier unbeantwortet, wer denkt? Denkt der Erkenntnistrieb? Ist dieser einem Subjekt zugehörig? Oder erkennt schliefslich der Mechanismus des Denkens? Man sucht vergebens Antwort auf diese Frage. Wer fafst denn die Einzelerfahrungen zusammen? Schliefslich liegt doch am Ende ein tätiges Wesen, sei es bewufster oder unbewufster Art, diesem psychologischen Prozefs zu Grunde, wenn man nicht alles Erkennen aufgeben will. Ich will nicht leugnen, dafs die empiristische Psychologie neue Erkenntnisse zu tage fördert. Aber auch sie kann es nur auf Grund einer einheitlichen Aktion des Ich. Und das soll nicht existieren? Die Gedanken des Verfassers sind durchaus nicht neu, aber sie sind mit konsequent fortschreitender Methode erörtert, freilich um schliefslich wider Willen zu zeigen, dafs, wenn man nicht mit blofsen einzelnen Empfindungen zu tun haben will, die von selbst konglomerieren, man eine einheitliche Aktion anerkennen mufs. Entweder ist unsere Vorstellung von Beharrlichkeit, von Wirken irrtümlich; und die Erscheinungen sind blofs in einem logischen Verhältnis verknüpft, ohne in Wahrheit beharrlich zu sein oder auf einander zu wirken. Dann haben wir keine Erkenntnis, sondern nur subjektive Vorstellungen und zwar ohne ein vorstellendes Subjekt — oder die Dinge sind beharrlich und wirken wirklich auf einander, dann sind wir in der Metaphysik. Dafs wir sie aber als beharrlich wirkend vorstellen, während sie es nicht sind, ist ein Widerspruch. Die Untersuchung unserer Begriffe endet hier damit, dafs die realen Kategorien eine Illusion sind, deren Entstehung man psychologisch erklärt, und wer erklärt? Das Denken, das selbst ein psychologisches Phänomen ist, ohne ein denkendes. So endet alles in Illusion. Freilich will Cornelius das nicht zugeben, für ihn ist die Erkenntnis Erkenntnis der Erscheinungen. Diese sind für uns real. Warum sind sie denn nur Erscheinungen? So kommt man über ein Schwanken zwischen dem Illusionismus und dem naiven Realismus nicht hinaus. Der Fehler liegt in dem Begriff der Erfahrung. Erfahrung existiert eben gar nicht ohne Synthesis. Synthesis ist aber eine Tätigkeit, Tätigkeit nicht ohne ein Tätiges. Kurz dieser Standpunkt ist unhaltbar. Die realen Kategorien sind nicht blofs logischer Natur, sie besagen mehr; sie sind nicht blofs Produkt der Phantasie, vielmehr werden durch sie, die wir anwenden müssen, immer die Dinge als beharrend und wirkend, nicht als blofs logisch zusammenhängend gedacht, wie ein Begriffssystem. Entweder ist dieses Denken falsch; so lasse man sie fallen — wenn man kann, oder man verwende sie; dann leugne man nicht, dafs, wo sie angewendet werden, wir annehmen, dafs wir reale Verhältnisse vor uns haben, nicht blofs Phänomene. Dafs aber durch sie Phänomene den Schein von Wirklichkeit, Beharrlichkeit, Wirken erhalten sollen, ist ein innerer Widerspruch, bei dem sich unser Denken gewifs nicht beruhigt. Vgl. übrigens mein menschliches Erkennen, das darauf ausging, zu zeigen, dafs wir über die blofse Psychologie herauszugehen gezwungen sind S. 314f. Wenn wir in dem vorwissenschaftlichen „naturalistischen“ Erkennen diese Kategorien anwenden, so folgt daraus nicht, dafs sie unhaltbar sind, sondern nur, dafs sie noch nicht untersucht, für sich fixiert sind. Eli-

minieren kann sie Cornelius nicht, sondern nur umdeuten, aber nicht ohne Widerspruch, der doppelt hervortritt, wenn er vom Handeln redet.

Zusatz zu S. 30 Z. 14 v. o. Zusammenfassend kann man sagen: Gott ist Geist.

S. 31 Z. 8 v. o. statt des Theismus lies: des gewöhnlichen Theismus.

S. 31 Z. 9 v. u. statt sowie sie in ihm geeint lies: die in ihm ursprünglich geeint.

S. 44 Z. 4 v. o. setze nach kommt ein Komma.

S. 48 Z. 6 v. u. statt in bestimmtem Maſse lies: in bestimmter Weise.

S. 56 Z. 5 v. o. statt es lies: das Ideal.

S. 58 Z. 1 v. o. lies Phänomenologie des historischen Prozesses der Religion.

S. 61 Z. 19 v. o. statt „mich mahnende" lies: „mich machende".

S. 62 Z. 15 v. o. statt „die ideale Potenz" lies: „eine übersinnliche Einheit".

S. 76 Z. 3 v. u. streiche nach: höheren das Komma.

S. 77 Z. 2 v. u. statt von einer lies: eine.

S. 82 Z. 12 v. o. statt der Buddha lies: oder Buddha.

S. 90 Z. 3 v. o. Zusatz: Daſs die griechische Religion ebenfalls eine Fülle von Genien und Geistern kannte und sich von Lokalkulten und individuellen Gottheiten bis zu dem Zeus Panhellenios entwickelte, sei nur beiläufig bemerkt. Diese mehr formelle Entwickelung von dem zerstreuten Geisterglauben bis zu dem Panhellenischen Nationalgott ist für uns das weniger wichtige gegenüber dem konkreten Inhalt der griechischen Religion.

S. 90 Z. 20 v. o. statt Rhode lies: Rohde.

S. 105 Zusatz zu Zeile 23 v. o. nach geblieben: Nur mit der Modifikation, daſs Gott dem sich bekehrenden Volke bereit ist gnädig zu sein, die Sünde zu vergeben, eventuell die Sühne durch Opfer anzunehmen.

S. 118 Z. 8 v. u. statt ansieht lies: einsieht.

Zusatz zu S. 127 Z. 12 v. u. nach hervorrufen: Ähnlich denkt auch Ratzenhofer, wenn er in der Urkraft den Monismus und in der Einheit mit dieser Urkraft das transcendentale d. h. das religiöse Interesse begründet findet.

S. 173 Z. 4 v. u. statt standhalten lies: Schritt halten.

S. 181 Z. 18 v. u. streiche erst vor Gegenstand.

S. 203 Z. 8 v. o. Zusatz: Anmerkung: Neuerdings hat Wobbermin, „der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie" sich auch wieder erfreulicherweise der Gottesbeweise angenommen; insbesondere hat er den kosmologischen Beweis so zu wenden gesucht, daſs Gott als „mathematisch-logische Intelligenz" erfaſst werden soll. Ebenso sucht er den teleologischen Gottesbeweis auf die Biologie und die Entwickelung zu stützen, die Psychologie soll auf Gott als geistige Persönlichkeit führen, der die persönlichen Geister in die Einheit mit sich aufnimmt, ohne sie in ihrer Individualitht zu vernichten, und in diesem Sinne „Urform und einheitliche Allheit des geistig persönlichen Lebens" sein soll.

S. 237 Anm. 1 Z. 8 v. o. statt aber lies: ferner.

Zusatz zu S. 244 Z. 10 v. o. nach Ich: Vgl. auch die Schrift von L. Busse, Geist und Körper, Seele und Leib 1903, die die selbständige Aktivität des Geistes anerkennt und sich gegen die Ansicht wendet, welche die Seele in einen physischen Mechanismus auflösen will, vielmehr die Spontaneität des Geistes anerkennt und für die Wechselwirkung von Seele und Leib eintritt.

S. 265 Z. 25 v. o. statt Gewiſsheit lies: Sicherheit.

S. 265 Anm. nach Gewiſsheit setze hinzu: in seinem vollen Umfang.

S. 267 Z. 18 v. u. statt vertrauender Gewiſsheit lies: vertrauender Hingabe.

S. 267 Z. 7. 8 v. u. statt Gewißheit lies: Sicherheit.

S. 280 Z. 2 v. o. streiche das Komma nach persönliche.

S. 280 Z. 13 v. o. statt hervorbringt lies: begründet.

S. 292 Z. 13 v. o. streiche in.

S. 301 Z. 7 v. o. statt Es lies: Er.

S. 314 Z. 13 v. u. statt Es erübrigt nun noch, die lies: Zunächst sind die.

S. 329 Z. 13 v. u. setze nach „zuschreibt“ hinzu: Vgl. die sehr interessante Schrift von Giesebrecht, „die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage“ 1901.

S. 330 Anm. 1 Z. 6 v. o. setze nach „Erkenntnis“ hinzu: weil hier nicht das fixierte Wort, sondern der Gedanke das herrschende ist.

S. 331 Z. 12 v. u. setze nach Metopen hinzu: „sowie an den Friesen“.

S. 337 Z. 2 v. o. streiche: Vereinigung der.

S. 351. Zusatz: Vgl. meine Schrift: zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens S. 36—147.

S. 409 Z. 7 v. o. zu wollte: Zusatz. Die Ethiker, welche die Ethik auf die Entwickelung der Naturanlagen gründen wollen, pflegen das Individualinteresse und das Gattungsinteresse oder das an dasselbe anschliefsende soziologische Interesse hervorzuheben. Merkwürdig ist es, wie Ratzenhofer, Positive Ethik 1901 zu diesen beiden Interessen noch das Transcendentalinteresse hinzunimmt, das eben das religiöse Interesse sein soll. Mittels desselben soll man sich als Teil des Alls den Gesetzen der Urkraft unterworfen fühlen, die zwar unbekannt sein soll, aber doch von der Phantasie zugleich als ein Allbewufstsein — nicht mit Unrecht vorgestellt wird. Hier soll die Religion, welche das Bewufstsein erweckt, dafs jeder als Erscheinung der Urkraft mit dem andern identisch sei, das Mittel der Ausgleichung des soziologischen und individuellen Interesses sein. Allein diese Naturkraft kann das nicht leisten; denn er selbst gibt zu, dafs trotz der Einen Urkraft — ethischer Verfall eintrete, weil das Individualinteresse sich einseitig geltend mache; also kann der Monismus den Dualismus der Interessen nicht beseitigen, wie denn auch das Ethische nicht Naturgesetz, sondern das „Sein Sollende“ ist; ferner aber gleicht diese Urkraft die Unterschiede der Idendität nicht aus, sondern löscht sie aus. Die von Ratzenhofer empfohlene Religion des Monismus, die die Naturkraft verabsolutiert, und doch nicht materialistisch sein will, soll den Dualismus zwischen Geist und Natur beseitigen, insofern alles auf eine Urkraft zurückgeht, kommt aber über einen Dualismus zwischen dem Individualinteresse und dem ethischen, das doch wieder den Verzicht des Individualinteresses zu Gunsten des Sozialinteresse verlangt, nicht hinaus, und versenkt zuletzt doch alles in die ununterschiedene Naturkraft; schwankt also zwischen dualistischen Regungen und einem absorptiven Monismus. Man mufs das Absolute nicht „monistisch“ als unbekannte Urkraft denken, sondern als Einheit verschiedener Potenzen, um die Welt aus Gott zu verstehen, ohne dualistisch sie auseinander zu reifsen (da dann die Entwickelung der Welt aus der verschiedenartigen Vereinigung der göttlichen Potenzen hervorgeht) oder ohne sie in Gott untergehen zu lassen, der immer in der Einheit seiner Potenzen verharrt und das Weltdasein als eine andere Art der Vereinigung seiner Potenzen erhält. Vgl. die Einleitung S. 25f.

Verzeichnis

der

hauptsächlichsten religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur.

Spinoza Ethik: Tractatus theologico politicus, (Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit 1866).

Leibnitz: besonders Theodicee. Monadologie (Nouveaux Essais). Opera philosophica omnia ed. Erdmann.

Wolff: Theologia naturalis.

Herbert v. Cherbury: De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, et a falso. 1624. De religione gentilium errorumque apud eos causis. 1645.

Locke: Essay conc. human unterstanding (Schlufs). The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures.

Shaftesbury: Characteristics of men, manners, opinions, times 1723.

Hume: philosophical works, Edinburgh Boston 1854 II, 411—540 (Dialoge über natürliche Religion).

Lessing: Seine theologischen Streitschriften: Antigötze, Erziehung des Menschengeschlechts, Nathan.

Reimarus: Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion 6. A. 1791.

Herder: Ideeen zur Geschichte der Menschheit.

F. H. Jacobi: Von den göttlichen Dingen 1811.

Fries: Handbuch der Religionsphilosophie 1832. Wissen, Glauben und Ahndung 1805.

Kant: Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft (vgl. meine Aufsätze „Die Prinzipien der Kantischen Ethik" aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1875 und „Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen" Kantstudien 1899.

J. G. Fichte: Kritik aller Offenbarung. Anweisung zum seligen Leben. Die Staatslehre von 1813. Werke 8 Bde.

Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion ed. Marheineke 2. Bde.

Schelling: Methode des Akademischen Studiums bes. Vorl. 8. Philosophie und Religion. Freiheitslehre von 1809. Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung. Vgl. meinen Aufsatz über Schelling Jahrb. f. deutsch. Theol. 1875.

K. Chr. Friedrich Krause: Religionsphilosophie.

Planck: Die Weltalter 1850/51.

Schleiermacher: Reden über Religion. Der christliche Glaube. Einleitung. — Entwurf eines Systems der Sittenlehre ed. Schweizer. (Vgl. meinen Aufsatz: Schleiermachers Verhältnis zu Kant Studien und Kritiken 1901 H. 1.)

Feuerbach: Wesen des Christentums 1841. Ursprung der Götter 1866. (Eine neue Ausgabe seiner Werke kommt heraus 1. Bd. 1903.)

Lange: Geschichte des Materialismus 2. A. 1875 (Schluſs) 5. A. 1896 und die nach seinem Tode erschienenen „logischen Studien“ 1876.

Herrmann: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit 1879.

Kaftan: Das Wesen der christl. Religion 1881.

Kaftan: Die Wahrheit der christl. Religion (vgl. meine Anzeige: Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik Bd. 100, S. 118f.).

Siebek: Lehrbuch der Religionsphilosophie (meine Anzeige Bd. 106, S. 27f.).

Religionsphilosophie auf modern wissenschaftlicher Grundlage mit einem Vorwort von Baumann (meine Anzeige: Beilage zur Münchener Allg. Zeitung 1886, Nr. 262).

Baumann: Das Evangelium der armen Seele. Die Grundfrage der Religion.

Ziegler: Religion und Religionen.

Wundt: Ethik Abschn. 1 Cap. 2 Nr. 3. System der Philosophie 1. A. S. 642f.

Stuart Mill: 3 Essays über Religion.

A. Comte: Cours de philosophie positive. Katechismus der positiven Religion, übersetzt von Roschlau 1891.

H. Spencer: Grundlagen der Philosophie, übersetzt von Vetter. Teil I. The principles of sociology. Teil I.

Rauwenhoff: Religionsphilosophie.

Lipsius: Lehrbuch der protestantischen Dogmatik (meine Anzeige: Deutsche Literaturzeitung 1894, Nr. 21).

Sabatier: Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage, übersetzt von Baur.

Hoeffding: Religionsphilosophie; übersetzt von Bendixen 1901.

Mach: Das Religions- und Weltproblem. Dogmenkritische und naturwissenschaftlich philosophische Untersuchungen für die denkende Menschheit.

Vatke: Religionsphilosophie ed. Preiss 1888.

Biedermann: Christl. Dogm. 2. A.

O. Pfleiderer: Religionsphilosophie 3. A. (meine Anzeige; Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 1896, S. 121f.)

Weisse: Philosophische Dogmatik.

Lotze: Grundzüge der Religionsphilosophie, Diktate aus Vorlesungen. Mikrokosmus 3. Bd. Buch 9.

Fechner: Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits 1851. Die drei Motive und Gründe des Glaubens 1863.

Chalybaeus: Philosophie und Christentum 1853.

H. Ritter: Geschichte der christlichen Philosophie. Enzyklopädie, Paradoxa, über das Böse.

O. Veeck: Darstellung und Erörterung der religionsphilos. Grundanschauungen Trendelenburgs (meine Anzeige: Philos. Monatshefte Bd. 26 S. 230f.).

Richard Rothe: Theol. Ethik 2. A.

J. A. Dorner: System der christlichen Glaubenslehre Bd. I. (Vgl. meinen Artikel: Dem Andenken von J. A. Dorner „Studien und Kritiken“ 1885 H. 3 und Herzog „Realenzyklopödie“ 2. A. meinen Artikel: J. A. Dorner.)

Teichmüller: Religionsphilosophie 1886.

Glogau: Vorlesung über Religionsphilosophie ed. Clasen.

Seydel: Religionsphilosophie im Umriſs ed. Schmiedel (meine Anzeige: Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik Bd. 106 S. 27f.).



Paulsen: System der Ethik 4. A. Einleitung in die Philosophie 9. A., S. 163f., 255f.

Günther Thiele: Die Philosophie des Selbstbewufstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit (meine Anzeige: Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik Bd. 110, S. 273f.).

E. de Pressensé: Die Ursprünge, deutsch von Fabarius 1887 (meine Anz. in der Zeitschrift f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 95 S. 286).

Gloatz: Spekulative Theologie in Verbindung mit Religionsgeschichte 1883/84.

Runze: Katechismus der Religionsphilosophie (meine Anzeige: Deutsche Literaturzeitung 1901, Nr. 46).

Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion 1901 (meine Anzeige: Beilage der Münchener Allg. Zeitung 1901, Nr. 254, 255).

G. Spicker: Versuch eines neuen Gottesbegriffs 1902.

Uphues: Religiöse Vorträge 1903.

v. Hartmann: Das „religiöse Bewufstsein der Menschheit“ und „die Religion des Geistes“ (vgl. meine Anzeige: Theol. Studien und Kritiken 1883, meinen Aufsatz über H.'s Philosophie des Unbewufsten ebendas. 1881 und über seine Kategorienlehre Protest. Monatshefte 2. Jahrgang, Heft 2ff.). Sein Schüler Drews hat den deutschen Theismus sehr eingehend behandelt: Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten (meine Anzeige in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 105, S. 36f.).

Deussen: Elemente der Metaphysik 2. A.

Herbart: Enzyklopädie W. Bd. 2, I, Kap. 4. Drobisch, Grundlehren der Religionsphilosophie 1840. Strümpell, Abhandlungen 1896.

Max Müller: Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion 1880. Physische Religion 1892. Theosophie.

Kuenen: Volksreligion und Weltreligion 1882.

Flint: Antitheistic theories 1877, Theism 1879.

Martineau: A Study of Religion, its sources and contents 2. Bd. Seth of Auctority.

Colderwood: Philosophy of the infinite 1854 (gegen den Agnosticismus von Hamilton und Mansel).

Fairbairn: The city of God 1883. Studies in the philosophy of religion and history 1876.

Seeley: Natural religion 1882.

E. Caird: Evolution of religion.

Wenley: Contemporary theology and theism 1897.

J. Lindsay: Recent Advances in theistic Philosophy of Religion 1897.

Henry B. Smith: Faith and Philosophy 1877.

J. Mc Cosh: Christianity and positivism 1872. The Intuitions of the Mind 1860 III, 2. Kap. 5.

Abbot: The scientific theism. — The way out of agnosticism or the philosophy of free religion 1891.

Ladd: A theory of reality 1899. Introduction to philosophy 1891.

N. H. Marshall: Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihre erkenntnistheoretische Grundlage 1902.

Caldecott: The philosophy of religion in England ond America.

Raffaele Mariano: Studien über Christentum, Katholizismus und Kultur 1880.

Geschichte der Religionsphilosophie von Pünjer 1883, von O. Pfleiderer 3. A. Vgl. auch meine Abhandlung über das Wesen der Religion, Studien und Kritiken 1883 und „einige Bemerkungen zu neueren Ansichten über das Wesen der Religion“. Zeitschr. f. wissensch. Theologie Bd. XLIII, N. F. VIII, 4.

Die Kirchen und die Entwickelung der Kultur, Jahrbücher für protestantische Theologie Bd. 15 1888 S. 55f. Über das Verhältnis der Dogmatik und Ethik in der Theologie ebendaselbst S. 161f. Meine philosophische Ethik S. 265f. und „zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens“ S. 36—147.

Révue de l'histoire des religions (Réville).
Archiv für Religionswissenschaft (Achelis).
Max Mueller: The sacred Books of the East.
J. Muir: Original Sanskrit Texts 5. Bd.
Keilinschriftliche Bibliothek von E. Schrader.
Tiele: Compendium der Religionsgeschichte; übersetzt von Weber 2. A.
Tiele: Geschichte der Religion im Altertum; übersetzt von Gehrich (Ägypten, Vorderasien, Babel Assur, Eran).
Ed. Meyer: Geschichte des Altertums.
Chantepie de la Saussaie: Lehrbuch der Religionsgeschichte 2. A.
Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte.
Asmus: Die indogermanische Religion 2 Bde. 1875. 77.

Über die Religionen der kulturlosen Völker.

Réville: Les religions des peuples non civilisés.
Frazer: Totemism.
J. G. Müller: Geschichte der amerikanischen Urreligionen 2. A.
Gloatz: Spekulative Theologie in Verbindung mit Religionsgeschichte.
Waitz-Gerland: Anthropologie der Naturvölker 6 Bde.
Tylor: Primitive Culture 1862.
K. Spencer: The principles of sociology.

Über die chinesische Religion.

Plath: Confucius und seiner Schüler Leben und Lehre. Abhandlungen der bayrischen Akademie d. W. 1867—1874.
Faber: Lehrbegriff des Confucius.
Plath: Religion und Kultus der alten Chinesen.
Happel: Die altchinesische Reichsreligion.

Über finnische Religion.

Kalewala, übersetzt von Schiefner.
Castrén: Vorlesungen über finnische Mythologie ed. Schiefner.

Über ägyptische Religion.

Erman: Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum.
Brugsch: Religion und Mythologie der alten Ägypter.
Le Page Renouf: Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion 1881.

Babylonisch-assyrische Religion.

E. Schrader: Die Keilinschriften und das alte Testament 2. A., 1883. Die Höllenfahrt des Istar 1874.
G. Smith: Chaldaische Genesis; übersetzt von F. Delitzsch.

Maspero: Histoire ancienne des peuples de l'orient.
Jensen: Kosmologie der Babylonier.
Jensen: Assyrisch-babylonische Mythen und Epen 1900/01.
Zimmern: Babylonische Bufspsalmen.

Wellhausen: Reste arabischen Heidentums 2. A., 1897.

Jüdische Religion.

Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte 1895.
Robertson Smith: Lectures on the Religion of the Semits; übersetzt von Stübe.
Stade: Geschichte des Volkes Israel.
H. Schultz: Alttestamentliche Theologie.
Duhm: Theologie der Propheten.
Cornill: Prophetismus.

Islam.

Koran, übersetzt von J. M. Rodwell, Palmer, Ullmann.
Sprenger: Das Leben und die Lehre des Muhammed 3 Bde.
Weil: Muhammed der Prophet.
A. Müller: Der Islam.
Muir: The life of Mohamed 4 Vol., 3. A.
Dozy: Essai sur l'histoire de l'Islamisme 1879.

Indische Religion.

Lassen: Indische Altertumskunde 4 Bde.
Weber: Indische Streifen. Indische Skizzen.
Max Müller: Essays 2 Bde., 1869. Beiträge zur wissenschaftlichen Mythologie 1898/99. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft 1874.
Oldenberg: Die Religion der Veda 1894.
Deussen: Das System des Vedanta. Allgemeine Geschichte der Philosophie 1894—99 (Veden und Upanishad's).
Garbe: Die Sankyaphilosophie.
Oldenberg: Buddha 3. A., 1897.
Kern: Der Buddhismus; übersetzt von Jacobi 1884.
Rhys Davids: Buddhism 1877.

Persische Religion.

Haug: Essays on the sacred language writings and religion of the Parsis 1884.
Spiegel: Eranische Altertumskunde 3 Bde. Avesta, Die h. Schriften der Parsen aus dem Grundtext übersetzt.

Griechische Religion.

E. Curtius: Griechische Geschichte 6. A.
J. Burckhardt: Griechische Kulturgeschichte.
Zeller: Philosophie der Griechen.

Preller: Griechische Mythologie ed. Robert 4. A.
Welcker: Griechische Götterlehre.
E. Rohde: Psyche.
Leop. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen.
Lobeck: Aglaophamus.
Schoemann: Griechische Altertümer 4. A. ed. Lipsius.
K. Fr. Hermann: Lehrbuch der griechischen Antiquitäten ed. Dittenberger.

Römische Religion.

Mommsen: Römische Geschichte 8. A.
Preller: Römische Mythologie ed. Jordan 3. A.
Friedlaender: Sittengeschichte Roms 5. A.
Réville: La religion à Rome sous les Severes.
E. Renan: Rom und das Christentum, Hibbertvorlesungen 1880.
Fustel de Coulanges la cité antique 15. A., 1895.

Germanische Religion.

Grimm: Deutsche Mythologie 4. A., 3 Bde. ed. H. Meyer.
Edda, übersetzt von Simrock 1882 und Gering 1892.
Golther: Handbuch der germanischen Mythologie 1895.
Simrock: Handbuch der deutschen Mythologie 6. A.
Mannhardt: Wald- und Feldkulte.
Bugge: Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, Deutsch von Brenner 1889.



Einleitung.

Wenn in der Entwickelung des letzten Jahrhunderts anfangs von der Theologie ausgehende Philosophen die führenden waren, so hat sich das in der zweiten Hälfte desselben zu Gunsten derer gewendet, die von den Naturwissenschaften ausgingen. Fragen wir, welchen Erfolg für die Religionsphilosophie beiderlei Strömungen gezeitigt haben, so sind die von der Theologie ausgehenden führenden Männer Begründer eines mannigfaltigen Pantheismus geworden, während manche unter denen, die von den Naturwissenschaften ausgingen, wie Fechner, Lotze, Ulrici u. a. sich dem Theismus zuwandten, während die streng naturalistischen und empiristischen Strömungen wie der Positivismus von Comte, ferner Feuerbach, Dühring, Wandermaterialisten wie Büchner sich dem Atheismus zuwandten oder die Religion gänzlich zurückdrängten, wie Stuart Mill, Spencer u. a. Der mit der naturwissenschaftlichen Strömung gegebene Empirismus führte erkenntnistheoretisch zur Skepsis und eine Folge dieser Skepsis war es, dass man die Religion nur noch als ein psychologisches Phänomen betrachtete, die Wahrheit ihres Inhaltes aber gänzlich dahingestellt sein liefs, da man diesen zu verifizieren gänzlich aufser stande sei. Auf diesem Wege wurde die Religion zu einer Illusion, die aber doch als psychologisches Phänomen nicht bedeutungslos für die praktische Seite des Seelenlebens sein sollte, eine Stellung, die Albert Lange und viele seiner Anhänger einnahmen. Hierzu kam aber nun von der empirischen Seite das eingehendste Studium der Religionsgeschichte und wenn das Tatsachenmaterial, wie natürlich, weit mehr über die Äufserungen der Religion im Kultus, in Gesetzgebung oder Sanktionierung der Gesetzgebungen, in ihrer Beeinflussung des Staatslebens und in ihrem eigenen Gemeinschaftsleben als über den inneren Kern der Frömmigkeit im Subjekt orientierte, so war es nicht zu verwundern, dafs, von hier aus angesehen, immer stärker

der positive Charakter und der Gemeinschaftscharakter der Religion hervorgehoben und die Erforschung ihres inneren Wesens gegenüber ihren Äufserungen vernachlässigt wurde. Denn es ist wohl möglich, die Geschichte der Äufserungen der Religion in ihrem gesamten Gemeinschaftsleben festzustellen, teils in Kultus und Sitte, teils in ihrem Einflufs auf Kultur und Staatsleben, ja selbst in ihren verschiedenen Vorstellungen von dem Göttlichen oder wo es dazu gekommen ist, in ihren Dogmen; aber es ist kaum möglich, auf geschichtlichem Wege die seelischen Vorgänge des religiösen Lebens zu verfolgen. So ist es wohl erklärlich, dafs die empirisch geschichtliche Methode der Religionsforschung an der äufseren Seite der Religion hängen blieb und sehr viel dazu beigetragen hat, dafs man die Religion als ein soziales Phänomen würdigte; und je mehr der Empirismus zur Skepsis führte, um so natürlicher war es, dafs man zwar die „objektiven" Äufserungen der Religion verfolgte, ihre Gemeinschaft bildende Kraft betonte, und dadurch gleichsam die innere Auflösung der Religion in eine subjektive Illusion sich selbst und anderen verdeckte, indem man die „objektiven", d. h. die in den Äufserungen des religiösen Gemeinschaftslebens hervortretenden Betätigungen dieser Illusion für die Praxis betonte und damit sich durchweg begnügte. Andere freilich gingen weiter und konnten sich bei dieser Kombination geschichtlicher Betrachtung mit dem Standpunkt der Illusion nicht beruhigen, sondern eliminierten konsequenterweise die Religion aus dem geistigen Leben, mochten sie dabei die Gemeinschaft des eudämonistisch gefafsten sittlichen Lebens, der Sozialeudämonie oder eine Art Solipsismus zur Geltung bringen, wie Comte, von Gizycki auf der einen und Nietzsche auf der anderen Seite. Es ist aber noch ein charakteristisches Merkmal, das fast alle neueren Auffassungen der Religion durchzieht, und zwar im Gegensatz zu dem 18. Jahrhundert, das wie ein Naturrecht, so auch eine natürliche Religion hervorgebracht hat: die Idee der Entwickelung. Man ist von historischer Seite auf die Verschiedenheiten der Zeiten aufmerksam geworden und um so mehr, je mehr sich die Geschichtsforschung ausdehnte. Hat man in früheren Zeiten einen Standpunkt für absolut erklärt, so kam man nun darauf, dafs in der Natur wie im Geistesleben eine Fülle verschiedener Formen vorhanden ist, welche doch in einem Zusammenhang untereinander stehen, und so versuchte man alle die verschiedenen Formen als Entwickelungsstadien des Natur-

und Geisteslebens in Einen grofsen Zusammenhang zu stellen und dabei tat sich die Differenz auf, dafs die von dem Geistesleben ausgehenden Idealisten, die Natur als ein Entwickelungsstadium des Geistes, die von der Natur ausgehenden Naturalisten oder Materialisten das gesamte Geistesleben als Entwickelungsstadium der Natur oder der Materie zu verstehen suchten, und je nach der Verschiedenheit dieses Standpunktes die Religion und ihren Prozefs verschieden deuteten. Eine Folge dieser Auffassung war die, dafs alles nur als ein Moment in dem Prozefs in Betracht kam, dafs die religiösen Erscheinungen zwar als solche Durchgangspunkte gewürdigt wurden, dafs aber die Geltung eines absoluten Standpunktes in der Religion geleugnet und damit alle Autorität der Religion, die sich auf absolute Offenbarung berief, erschüttert wurde; es ergab sich als natürliche Folge, dafs die tieferstehenden Religionen nun ebenso als Entwickelungsstadien gewürdigt wurden wie die höheren und man diesen ganz besondere Aufmerksamkeit schenkte, die früher vernachlässigt waren, dagegen diejenigen Religionsformen, die einen absoluten Charakter beanspruchten, dieses absoluten Charakters entkleidete, indem auch sie nur als Entwickelungsstadien aufgefafst wurden, die auch in dem Gesamtprozefs nur einen relativen Charakter einnehmen. Der Evolutionismus verband sich mit der historischen Betrachtungsweise und nur noch in einem grofsen Teil der Theologie blieb diese Neuerung unberücksichtigt, die Judentum und Christentum als feststehende Offenbarungsreligionen allen übrigen gegenüber auffafsten und damit ein Kriterium zur Beurteilung des geschichtlichen Prozesses zu haben glaubten, das von absolutem Charakter sei. Doch ist es auch ihnen meist nicht möglich gewesen, diesen Standpunkt konsequent durchzuführen, das um so weniger, als sie schliefslich unter den verschiedenen Standpunkten des Judentums und des Christentums Einen auszuwählen genötigt wurden, der bei Lichte besehen nach dem eigenen Geschmack gewählt und gedeutet war und sich mit dem wirklich historischen Tatbestand oft gar nicht einmal deckte.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dafs die Erforschung der Religion in der Gegenwart von den mannigfaltigsten Gesichtspunkten aus betrieben wird. Es besteht aber doch ein wesentlicher Gegensatz, den wir als den Gegensatz der spekulativen und der empirischen Betrachtung der Religion bezeichnen können, und wie überhaupt die Spekulation der Empirie auf eine Zeitlang

das Feld geräumt hat, so trat auch der empirische Gesichtspunkt für die Religionsbetrachtung in den Vordergrund. In der Gegenwart gibt es viele Stimmen, welche die Religion nur psychologisch und geschichtlich erforschen und aus diesem Tatsachenmaterial einige allgemeine Gesichtspunkte gewinnen wollen. Hier geht man zum Teil so weit, dafs man darauf verzichtet, irgend ein Ideal der Religion aufzustellen, dafs man ihr Wesen von ihrem Ideal unterscheidet, dafs man selbst auf eine Erklärung der Religion verzichtet und nur aus den Tatsachen ein Bild ihres eigentümlichen Wesens zu gewinnen sucht. In der Theologie führt dieser Empirismus dazu, dafs man sich auf die gegebene Offenbarung beruft und sich damit glaubt begnügen zu können, das Wesen der Religion nach der Offenbarungsreligion zu bestimmen. Hier ist die Religionswissenschaft der Hauptsache nach empirisch. Eine Religionsphilosophie gibt es hier nicht im strengen Sinne des Wortes, sondern eine induktive Bearbeitung des Tatsachenmaterials. Ob der Gegenstand der Religion, die Gottheit, existiert oder nicht, ist auch hier kaum zu entscheiden, da die Erfahrung uns darüber nichts sagt.

Die entgegengesetzte Ansicht geht davon aus, dafs der Religion eine überempirische Realität zu Grunde liege, dafs ihr Wesen auf empirischem Wege gar nicht zu erkennen sei, dafs die Religion in ihrer Entwickelung einem Ideal zustrebe, dafs es also darauf ankomme, diese ihr zu Grunde liegende überempirische Realität, ebenso das Ideal der Religion zu verstehen. Das aber sei nur mit Hilfe der Spekulation möglich. Ebenso ergibt sich dann der Gegensatz, dafs während die empiristische Betrachtungsweise die Religionsforschung isoliert und sich auf das charakteristische Wesen der Religion beschränkt, dieses für sich fixiert, so die spekulative Betrachtung die Religion in den Zusammenhang eines grofsen Systems stellt und als eine bestimmte Form des Geisteslebens unter anderen zu verstehen sucht, wie z. B. Hegel das religiöse Leben als eine ganz bestimmte Entwickelungsstufe des Geistes begreift, womit er ihr eine bestimmte Stelle im Gesamtleben des Geistes anweist.

Es ist merkwürdig wie Schleiermacher beide Betrachtungsweisen, die empirisch-psychologische und die spekulative verbunden hat, indem er einerseits der Religion eine völlig isolierte Stellung im Gefühl anzuweisen sucht, andererseits selbst wieder in seiner Ethik spekulativ das religiöse Gefühl auf eine bestimmte Art des

Handelns, des symbolisierenden unter individuellem Charakter zurückführte, das er mit den anderen Arten des Handelns der Vernunft auf die Natur in eine Reihe stellte.

Die Entscheidung darüber, welche Betrachtungsweise der Religion die richtige sei, ob die rein empirische oder die spekulative, wird davon abhängen, ob man die Spekulation anerkennt oder nicht. Nur wird man das nicht übersehen dürfen, daſs auch die reinen Empiristen, welche alle Spekulation ausschlieſsen, ebenso auf einer allgemeinen Theorie fuſsen, wie die andern, die sie anerkennen. Ihre Theorie ist eben der erkenntnistheoretische Empirismus, der jede über die Sinnenwelt hinausgehende Erkenntnis für ausgeschlossen hält und deshalb die Religion, sofern sie irgendwie mit übersinnlichen Realitäten zu tun haben will, für Illusion erklären muſs, ja in seiner strengen Konsequenz es überhaupt für ein verfehltes Unternehmen erklären muſs, zu einer Totalauffassung der Welt vordringen zu wollen, weil uns dazu die Erkenntnismittel fehlen. Die spekulativen Philosophen dagegen vertrauen auf die Möglichkeit allumfassender Prinzipien und versuchen von da die Religion im gesamten Zusammenhang des Geisteslebens zu verstehen.

Es ist nun nicht zu leugnen, daſs in der Gegenwart die induktive Methode als die beinahe allein berechtigte gilt, im Gegensatz gegen die spekulative der absoluten Philosophie im Anfang des 19. Jahrhunderts. Daher steht auch in der Religionswissenschaft die Religionsgeschichte und Religionspsychologie im Vordergrund. Die Religionsphilosophie steht genau so wie die Philosophie überhaupt. Wie letztere die Zusammenfassung der Resultate der empirischen Wissenschaften unter allgemeinen Gesichtspunkten ist, so ist die Religionsphilosophie damit erschöpft, das Tatsachenmaterial unter einigen allgemeinen Gesichtspunkten zusammenzufassen. Wollen wir wissen, ob diese Auffassung richtig sei, so müssen wir die Berechtigung der Philosophie als selbständiger Wissenschaft untersuchen und sehen, ob sie Grund hat, sich mit der ihr vom Empirismus angewiesenen Stellung zu begnügen.

Daſs die Religionsphilosophie vielleicht auch noch im volleren Sinne Philosophie sein kann als die Skeptiker und Empiristen zugestehen, darauf deutet die Tatsache hin, daſs die Popularreligion auch Volksmetaphysik ist. Es ist sicher richtig, daſs die Religion die Form ist, in der sich das Volk über das bloſs sinnliche Leben

erhebt, und es ist ferner eine ebenso zu beachtende Tatsache, dafs, wo sich die Religion zu einer bestimmten Höhe entwickelt, aus der Volksreligion eine geläuterte Form der Religion herauswächst, die sich über die sinnlichen Vorstellungen der Volksreligion zu klareren Begriffen von der Gottheit erhebt, so in der esoterischen Religion in Ägypten, wie im Brahmanismus, in der philosophischen Religion der Griechen, wie im griechisch beeinflufsten Judentum des Philo und in der persisch und griechisch tingierten muhamedanischen Theologie. Das Christentum zeigt dieselbe Eigentümlichkeit. Das Volk, das an seine Götter oder seinen Gott glaubt, hält denselben für eine mächtige Realität, von der sein Wohl und Wehe abhängt, die seine Geschicke lenkt, von der das Beste stammt, was es hat. Alle praktischen Beziehungen zur Gottheit, aller Kultus verlieren sofort den Boden, wenn sich nachweisen läfst, dafs diese Gottheit eine Illusion sei. Die Metaphysik der Volksreligion ist auf das Interesse des Subjekts bezogen und dementsprechend modifiziert. Aber nichtsdestoweniger ist diese Volksmetaphysik Metaphysik, d. h. die Überzeugung einer wirklich existierenden übersinnlichen Realität. Um das zu leugnen, mufs man entweder blind sein oder einen ganz begrenzten Schulbegriff von Metaphysik sich gebildet haben. Als Volksmetaphysik hat aber die Volksreligion auch die Elemente einer Weltanschauung, und wenn sie nicht in Illusion aufgelöst werden soll, so wird auch, sobald die Frommen zu denken beginnen, die Volksmetaphysik in einem langen Prozefs durch Denken geläutert werden; es entsteht überall die Tendenz, durch Erkenntnis die Volksmetaphysik zu vervollkommnen, und in der Religion selbst ergibt sich der Gegensatz zwischen Wissenden und Glaubenden, esoterischer und exoterischer Form in der mannigfaltigsten Art und ebenso der Versuch, den Zusammenhang zwischen Wissen und Glauben durch Umdeutung der Volksmetaphysik herzustellen. Dieser in den meisten höheren Religionen vorkommende Prozefs dürfte schon darauf hinweisen, dafs es ganz unmöglich ist, die Religion nur als eine beliebige psychologische Tatsache zu behandeln, weil sie, wenn auch in noch so unvollkommener Form, eine Erkenntnis von übersinnlichen Realitäten enthalten will, die notwendig mit dem Fortschritt der Erkenntnis fortschreitend gereinigt werden oder für Illusion erklärt werden mufs. Nach dieser Seite ist die Religion als Volksmetaphysik mit der substantiellen Volksethik oder mit den populären medizinischen Vorstellungen

zu vergleichen, die man auch nicht blofs als psychologische oder historische Tatsachen behandeln kann, sondern zu denen die fortschreitende Erkenntnis Stellung nehmen, sie umgestalten und reinigen mufs; nur müfste im Gebiet der Religion die skeptische Auffassungsweise dahin führen, die Religion für Illusion zu erklären, soweit sie metaphysische Ansprüche irgend welcher Art macht, wogegen die Religion selbst als Volksmetaphysik sich jedenfalls auflehnen würde.

Diese Tatsache weist doch jedenfalls darauf hin, dafs die Religionsphilosophie die Frage nach der Wahrheit der religiösen Vorstellungen schwerlich umgehen kann. Man würde daher auch die Frage nach der eigentlichen Aufgabe der Religionsphilosophie gar nicht entscheiden können, wenn man nicht eine Entscheidung über die allgemeinere Frage getroffen hat, ob die Philosophie in der skeptischen Umgrenzung sich zu halten hat, ob sie nur die Zusammenfassung der Resultate empirischer Wissenschaften unter allgemeinen Gesichtspunkten sein kann, oder ob sie ein eigenes Forschungsgebiet hat, nämlich die der sinnlichen Erfahrungswelt zu Grunde liegenden Prinzipien.

Die Berechtigung der Philosophie als selbständige Wissenschaft.

Seit die absolute Philosophie ihr Ende erreicht hatte und man einzusehen glaubte, dafs man von allgemeinen Prinzipien aus die Welt nicht begreifen könne, dafs man vielmehr von der gegebenen Empirie aus allmählich zu dem Allgemeinen sich erheben müsse, ist die Philosophie immer abhängiger von den Einzelwissenschaften geworden. Ja diese selbst sind immer mehr zu empirischen Stoffsammlungen geworden und haben sich immer mehr zersplittert. Es ist eine beliebte Wendung zu sagen, wir haben noch nicht genug Material, um eine endgültige Entscheidung über diese oder jene Frage zu treffen; oder: um über dieses oder jenes System, diesen oder jenen Mann etwas Abschliefsendes zu sagen, dazu bedarf es noch weiterer Vorarbeiten. So häuft man Stoff auf Stoff im Staube der Bibliotheken, Material auf Material und sicher kann dieser Prozefs ins Unendliche fortgesetzt werden, ohne dafs etwas Erspriefsliches dabei herauskäme, einfach deshalb, weil Haufen von Stoff ansammeln, immer neue Ausgaben längst herausgegebener Schriften machen und ähnliche Arbeiten noch kein Wissen, sondern nur eine Vielwisserei zustande bringt. Man hat

weder in der Natur noch vollends im Geistesleben wissenschaftliche Resultate gewonnen, wenn man nur geistige Herbarien angelegt hat. Das ist aber einfach deshalb so, weil kein Naturobjekt und kein geistiges Objekt nur ein vereinzeltes ist, weil jedes in einem grofsen Zusammenhang steht, und weil jedes Objekt für sich noch gar nicht erkannt ist, wenn man es als Einzelnes und nur die Seite seiner Einzelheit beschrieben hat. Man mufs vielmehr in jedem Objekt eine Seite finden, die allgemein ist. So wenig das Allgemeine für sich existiert, sondern an dem Einzelnen, so wenig existiert das Einzelne als Einzelnes; vielmehr hat dieses Einzelne immer an Allgemeinem, irgendwie an Vernünftigem teil. Dieses Vernünftige kann man entweder darin finden, dafs die Objekte sich nach gemeinsamen Merkmalen ordnen lassen, dafs sie dem abstrahierenden Verstande zugänglich sind, oder darin, dafs das Einzelne überall Gesetzen unterstellt ist, die man als das Vernünftige in dem Einzelnen bezeichnen kann; und erst wenn man klassifiziert, wenn man nach Gesetzen sucht, welche das Einzelne in einen geordneten Zusammenhang hineinstellen, beginnt die Wissenschaft. Dies gilt in dem geistigen Gebiete der Geschichte genau wie in der Naturwissenschaft. Es ist noch keine Wissenschaft, möglichst viele exakte Daten zusammenzustellen; überall gilt auch hier in diesem weiten Gebiete, dafs man den Zusammenhang erforschen mufs, dafs z. B. der noch kein Verständnis für die Bedeutung eines Menschen besitzt, der alle Daten seines Lebens kennt, sondern nur der, der den treibenden Faktor, den Kernpunkt desselben kennt, von dem aus die einzelnen Fakta erst Sinn und Zusammenhang gewinnen. Ebenso ist das noch keine Geschichtswissenschaft, die die mit exakten Mitteln festgestellten Tatsachen aneinanderreiht, sondern erst der Versuch, den Zusammenhang dieser Tatsachen zu begreifen, ist es, der eine wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte ermöglicht, und zwar sind es Ideen oder Ideale mehr als die konkreten Zwecke, welche den Zusammenhang des geschichtlichen Lebens herstellen, da die beabsichtigten Zwecke in der Geschichte sehr häufig gar nicht erreicht werden, hingegen die verschiedenen Zeitalter von allgemeinen Ideen oder Idealen erfüllt sind, welche ihnen ihren Gehalt und Zusammenhang verleihen. In Wahrheit zeigt sich denn auch, dafs auch in der Zeit exaktesten Empirismus doch diejenigen Forscher den gröfsten Einflufs ausgeübt haben, die Gesetze oder einen Ideenzusammenhang nachgewiesen haben in ihren empirischen Wissen-

schaften, wie z. B. Darwin mit seiner Descendenztheorie, Ranke, der zwar eine möglichst objektive, aber keine ideenlose Geschichtsschreibung unternommen hat. Ja es zeigte sich wunderbarerweise, wie in Ermangelung einer Philosophie, die des Namens wert wäre, die empirischen Wissenschaften auch die Philosophie ersetzten, indem sie nicht nur selbständig die Methoden der Erkenntnis in ihrem Gebiete ausbildeten, sondern auch von sich aus sich zu einer Weltanschauung zu erheben versuchten, wie das der Naturalismus beweist, der das gesamte Weltgeschehen als einen mechanischen Prozeſs aufzufassen versuchte, oder die sozialistische Nationalökonomie, die den g a n z e n Prozeſs der Geschichte unter diesem Aspekte begreifen will, oder manche Juristen, wie Ihering, die sich zu einer philosophischen, wenn auch einseitig naturalistischen Begründung des Rechtes erhoben, oder Theologen, die kühn aller Philosophie das Recht absprachen, eine Weltanschauung zustande zu bringen, weil sie nur von dem religiösen Gesichtspunkte des Werturteils aus eine Weltanschauung für möglich halten.

Wenn aber die unter der Herrschaft der empirischen Wissenschaften arbeitende Philosophie sich noch regte, so übernahm auch sie oft genug, ihres eigentlichen Berufes gänzlich uneingedenk, nur noch das Amt, selbst skeptisch zu erklären, daſs ihr eine Weltanschauung zu bilden unmöglich sei, um so die Alleinherrschaft der empirischen Wissenschaften von sich aus zu sanktionieren; oder wie soll man es anders bezeichnen, wenn die Philosophie ihr eigenstes Gebiet, die Metaphysik, skeptisch auflöste und sich auf einzelne erkenntnistheoretische, oder psychologische, oder psychophysische Untersuchungen einlieſs, die zwar an sich verdienstlich sein mögen, aber doch für sich nicht dazu berechtigen, die Philosophie als eine besondere Wissenschaft gelten zu lassen! Es schien als hätte sie sich in der Skepsis aufgelöst und höchstens noch der exakten Forschung auf dem Gebiete der Psychologie und Psychophysik sich gewidmet, womit sie in Wahrheit nur zu einer der empirischen Wissenschaften geworden war, die mit Spekulation blutwenig mehr zu tun hatte. Und wenn sich die Philosophie wieder daranwagte, eine selbständige Stellung einzunehmen, so geschah das doch auch auf sehr prekäre Weise. Sie sollte nur die Aufgabe haben, den Induktionsbau zu vollenden; sie sollte also weder eine eigene Methode haben, noch eigentlich einen eigenen Inhalt, keine eigene Methode: denn sie sollte nur das in den exakten Einzelwissenschaften gesammelte Material, das diese zugleich

zur Erkenntnis von allgemeinen, d. h. ein spezielles Gebiet umfassenden Begriffen und Gesetzen erhoben hatten, versuchen, unter den allgemeinsten Gesichtspunkten zusammenzufassen. Sie war also nur die Fortsetzung des Prozesses, der in den Einzelwissenschaften schon begonnen hatte, und es war mehr oder weniger willkürlich, wo man die Philosophie beginnen und die exakten Wissenschaften aufhören lassen wollte. Sollte z. B. die Psychologie zur exakten oder zur philosophischen Wissenschaft gehören? sollten die allgemeinen Entwickelungsgesetze, wie man sie in den Naturwissenschaften annahm, zur Naturphilosophie oder zur Naturwissenschaft gehören? Oder sollten nur die allerumfassendsten, das Natur- und Geistesleben umspannenden Abstraktionen der Philosophie zugehören? War die Betrachtung der Methode der Induktion philosophisch oder gehörte die Betrachtung der Methoden der exakten Forschung diesen Disziplinen selbst an oder etwa einer encyklopädischen Betrachtung der Naturwissenschaften? Wie z. B. auch an die Stelle der Rechtsphilosophie eine Encyklopädie der juristischen Wissenschaften trat, in der man zugleich die Methode der juristischen Forschung besprechen konnte. Wie sollten überhaupt von diesem Standpunkte aus sich die Encyklopädien der verschiedenen Wissenschaften von der Philosophie unterscheiden? Geben sie alle zusammen gleichsam das Material für weitere sie alle gemeinsam betreffende Untersuchungen? Aber woher kam der Begriff dieser einzelnen Wissenschaften? Nach welchen Gesichtspunkten grenzte man sie gegeneinander ab? Waren es nur gemeinsam herausgehobene Merkmale von einer Summe von Erscheinungen, die die Veranlassung gaben, diese gemeinsam in Einer Wissenschaft zu behandeln? Warum hatte man denn gerade diese und keine anderen gemeinsamen Merkmale herausgehoben, die vielleicht eine ganz andere Einteilung ergeben hätten? Wo ist z. B. die Grenze zwischen den rechtlichen und den ethischen Erscheinungen? Kurz, wenn methodisch nur der Weg der Induktion gilt, so ist es sehr schwer, die Philosophie von den exakten Wissenschaften abzugrenzen, die selbst doch schon viele Abstraktionen und allgemeine Gesetze in sich haben.

Wie keine eigene Methode, so hat die Philosophie auch kaum einen eigenen Inhalt. Sie ist ganz auf die empirischen Wissenschaften angewiesen, aus denen sie gemeinsame Begriffe oder Gesetze heraushebt, die in ihnen allen gelten sollen, ohne selbst irgend eine eigene Erkenntnisquelle zu besitzen. Man kann höchstens von

diesem Standpunkte aus sagen, dafs sie im stande sei, Abstraktionen und Verallgemeinerungen, die von einem einzelnen Gebiete auf alle Gebiete fälschlich ausgedehnt werden, abzuweisen, weil sie sich auf die Resultate aller Gebiete stützt und erst von ihnen aus ihre verallgemeinernden Betrachtungen anstellt. Aber dafs diese allen gemeinsamen Resultate der Philosophie irgend einen neuen Inhalt enthielten, könnte man nicht sagen, sie bringen nur das allen Gemeinsame zum Bewufstsein, das in allen Gebieten enthalten, aber nicht für sich herausgehoben ist.

Man hat der Philosophie einen eigenen Inhalt dadurch zu geben versucht, dafs ihr die Erkenntnistheorie als ihre Aufgabe zugeschrieben wurde. Allein wenn es sich in ihr nur um die Theorie handelt, wie man erkennen kann, so ist sie auch in dieser Hinsicht noch nicht zu einem eigenen Inhalt gekommen, solange man daneben zugibt oder gar behauptet, die Philosophie habe nichts anderes zu tun, als die von den empirischen Wissenschaften gehandhabten Erkenntnismethoden zusammenzufassen. Wenn die Erkenntnistheorie darin ausmündet, dafs man nichts darüber entscheiden kann, ob hinter den Sinneseindrücken noch eine andere Realität liege, dafs man sich einfach mit dem Erkennen des empirisch gegebenen Materials abzugeben habe und dafs die Erkenntnistheorie nur die Methoden zu beschreiben habe, wie man dieses Material sinnlich erfassen und in Zusammenhang bringen kann, so ist der Inhalt der Philosophie kein besonderer, sondern nur eine Zusammenfassung der verschiedenen Methoden empirischen Forschens; die skeptische Denkweise wird tatsächlich immer darauf zurücklaufen, den empirischen Wissenschaften das Feld zu räumen und nur beschreiben, wie wir das empirische Material, über das wir nicht weiter zu reflektieren haben, unseren Sinnen am besten zugänglich machen können und wie man für unseren Hausbrauch verallgemeinernde Begriffe und Formeln zu bilden habe, die uns die Übersicht über dieses Material um den Preis erleichtern, dafs wir inhaltleerere Abstraktionen bilden. Da aber in den empirischen Wissenschaften diese Methoden geübt und ins Konkrete ausgebildet werden, so hat hier die Philosophie keinen eigenen Inhalt als etwa die Warnung, sich nicht über das empirische Material mit seinen Fragen hinauszuwagen, wobei dieses selbst das Letzte bleibt, vor dem man Halt macht.

Erst dann würde die Philosophie einen eigenen Inhalt beanspruchen können, wenn sie nicht mehr blofs die Erfahrungs-

wissenschaften gleichsam zusammenfaſst unter den abstraktesten Gesichtspunkten, sondern wenn sie solche Fragen zu beantworten unternimmt, die die Erfahrungswissenschaften gar nicht stellen, d. h. wenn sie die Frage stellt, was die Erfahrung selbst denn eigentlich sei, wie sie zu stande kommt, was die ihr zu Grunde liegenden Realitäten seien. Solche Fragen laufen aber zusammen in der Metaphysik und Erkenntnistheorie, letztere aber hier in dem Sinne, daſs sie die letzten Gründe unseres Erkennens untersucht und nicht bei der Erfahrung stehen bleibt, sondern mit der Metaphysik sich verbindet. Hierher würden auch ethische und ästhetische Untersuchungen insofern gehören, als die Ethik mit ihren Idealen die jeweilige Erfahrung übersteigt, also nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden kann und doch zugleich den Anspruch erhebt, die Erfahrungswelt zu bestimmen, und insofern als die Ästhetik sich nicht damit begnügt, die gegebene Welt abzubilden, sondern nach Idealen, die in der Empirie nicht gegeben sind, ihr Bild umzugestalten und dasselbe in konkreten Konzeptionen zum Ausdruck und in dem empirisch gegebenen Stoffe zur Anschauung zu bringen. Auch diese Auffassung der Philosophie kann noch versuchen, auf Induktion sich zu gründen, indem sie den von den empirischen Wissenschaften aufgehäuften Erkenntnisstoff zur Basis macht, nicht um denselben nur unter allgemeinste Gesichtspunkte zusammenzufassen, sondern um den von den empirischen Wissenschaften eruierten Tatbestand zu erklären, d. h. auf seine letzten, unsichtbaren, überempirischen Gründe zurückzuführen. Aber es ist klar, daſs wenn hier hinter die Erfahrung zurückgegangen wird, auch ein selbständiges Organ für solche Erkenntnis, wie es auch beschaffen sei, anerkannt werden muſs, so daſs dann eigentlich nicht mehr gesagt werden kann, diese Erkenntnis sei auf induktivem Wege gewonnen, sondern mit Erkenntnismitteln, die über die gewöhnliche empirische Erkenntnis hinausragen. Stellt man sich hingegen nur so, daſs man sagt, wir machen Versuche, von der Erfahrung auf das ihr zu Grunde liegende Überempirische zurückzugehen, man könne indes diese Versuche nur als Hypothesen gelten lassen, die in dem Maſse an Wahrscheinlichkeit gewinnen, als man aus ihnen den Erfahrungsbestand erklären könne, so steht man doch noch mit Einem Fuſse in der philosophischen Skepsis. Das Gegebene, Feste ist die Erfahrungswelt, über deren Begründung wir Vermutungen aufstellen, mehr oder weniger haltbare Hypothesen, und die Philo-

sophie bleibt immer noch gegenüber den exakten Wissenschaften, überhaupt gegenüber allen Erfahrungswissenschaften ein luftiges Gebiet schwankender Gestalten. Während man zu Zeiten spekulativer Produktivität eher die Erfahrung in Frage stellte, die Spekulation aber für die eigentliche Wissenschaft erklärte, wie Platon, während man alles wahre Wissen nur in der philosophischen Erkenntnis sah, die die Einzelwissenschaften aufsaugte wie zur Zeit der absoluten Philosophie, hat jetzt die Philosophie ein geduldetes Dasein neben den Einzelwissenschaften. Sind wir wirklich im stande, die Gründe der Erscheinungen zu erforschen, so müssen wir auch ein Organ dafür haben und müssen uns mit Hilfe dieses Erkenntnisorganes ebenso sicher in der übersinnlichen Welt bewegen, wie wir uns in der sinnlich empirischen Welt zu bewegen glauben. Fehlt uns ein solches Organ, so ist jeder Versuch vergeblich, in die überempirische Welt einzudringen. Die Philosophie hat nur einen eigenen Wert und Selbständigkeit, wenn sie eine eigene Methode und einen eigenen Inhalt hat. Hatte man im Anfang des 19. Jahrhunderts die empirischen Wissenschaften als Anhang der Philosophie und am Ende desselben die Philosophie als Anhang der empirischen Wissenschaften betrachtet, so zeigt sich nun allmählich eine Synthese, welche das Berechtigte beider Richtungen in sich aufnimmt, welche von den empirischen Wissenschaften induktiv aufzusteigen versucht, aber entdeckt, dafs es Voraussetzungen für die empirischen Wissenschaften gibt, die nicht auf dem Wege eines verallgemeinernden Abstrahierens erkannt werden, sondern dadurch, dafs man die überempirischen Elemente in der Erfahrung für sich heraushebt und fixiert und sie so als die Faktoren erkennt, welche, wie schon Kant sagt, apriorisch bestimmt auch die Erfahrungswissenschaften allererst möglich machen.

Fragen wir nach dem Organ, mit dem wir in das übersinnliche Gebiet eindringen können, so sind es die Kategorien und Ideen, welche die Vernunft bildet, die uns ermöglichen, die übersinnliche Grundlage der Welt zu erkennen, wovon gleich des näheren die Rede sein wird. Kant hatte zwar gemeint, diese Kategorien seien wenigstens im theoretischen Gebiete nur die subjektiven übersinnlichen Faktoren, mit deren Hilfe wir die Synthesis, d. h. die geordnete, gesetzmäfsige Erkenntnis der Erscheinungswelt zu stande bringen. Aber man könne es nicht wagen, mit ihrer Hilfe metaphysische Erkenntnisse zu gewinnen, weil diese Begriffe an sich formal, auf einen Inhalt warten. Allein das ist nicht richtig. Sie

sind zweifellos auch Mittel für die Erkenntnis der Erscheinungswelt. Aber er hat nicht nachgewiesen, dafs sie das nur seien. Kant selbst redet oft genug von einem intelligiblen Substrat der Natur und erkennt die praktische Vernunft als das Gesetz der autonomen intelligiblen Freiheit an, deren Realität er nicht bezweifelt und deren Ursächlichkeit er zugibt. So werden wir doch zugeben müssen, dafs es eine Spekulation geben kann, die den empirischen Wissenschaften ebenbürtig gegenübertritt, eine Spekulation, die nicht auf blofser Abstraktion aus der Empirie beruht, sondern die durch die Begriffe, die uns eine übersinnliche Welt erschliefsen, gebildet wird, die darauf ausgeht, das der Erscheinungswelt zu Grunde Liegende zu erforschen. Sicherlich wird sie auch die Aufgabe haben, das empirische Gebiet zu erklären. Aber damit wird sich ihre Aufgabe nicht erschöpfen, weil das empirische Gebiet eben nicht das einzige Objekt unseres Erkennens ist, wenn es noch eine intelligible Welt wirklich gibt. Um — namentlich für unser immer noch empiristisch gerichtetes Zeitalter — nicht den Schein zu erwecken, dafs diese Spekulation reines Wolkenkukuksheim sei, empfiehlt es sich zu zeigen, wie in unsere empirische Welt eine überempirische Welt hereinragt, deren Spuren die Empirie trägt; das, was Kant für die Begründung seiner apriorischen Ethik versucht hat, ein solches überempirisches Gebiet mitten in der Empirie nachzuweisen, das ist in umfassenderem Sinne zu vollbringen. Es ist zu zeigen, dafs die empirische Welt selbst über sich hinausweist. Man würde dieses überempirische Element in der Psychologie nachzuweisen haben, indem sowohl in unserem Erkennen, wie im Gebiete des ästhetischen und ethischen Lebens sich eine Reihe von Tatsachen zeigen, die gar nicht verstanden werden, wenn wir nicht in das überempirische Gebiet hinausgehen. Dahin gehören im Gebiete des Denkens die realen Kategorien und die Finalität, im Gebiete der Ethik die unbedingte Forderung, die sich in unserem Bewufstsein geltend macht, im ästhetischen Gebiet die idealisierende Tätigkeit, die über den empirischen Stoff, der gegeben ist, hinausgeht, ein Idealgebilde schafft und dasselbe doch mit Hilfe der Natur zur wirklichen Darstellung bringt. Dahin gehört die Idee der Totalität und Einheitlichkeit der Welt, die Einheitlichkeit unseres theoretischen und praktischen Bewufstseins, die uns als Forderung vorschwebt. Dahin gehört das ganze Gebiet der Religion, das nicht in der Sinnenwelt stecken bleibt, sondern auf eine über die empirische Welt hinausgehende Kraft

gerichtet ist, die der empirischen Dinge Herr sein soll. Dahin gehört die Idee des Unendlichen, das wir nirgends wahrnehmen, und die uns doch unaustilgbar innewohnt. All diese Ideen und Begriffe, die über den empirischen Tatbestand hinausgehen und aus der Empirie nicht zu erklären sind, aber den Anspruch machen, für die Empirie zu gelten, könnte man versuchen nur als subjektive Gebilde aufzufassen, womit aber die Religion, die tatsächlich mit überempirischen Wesen sich befafst, für Illusion erklärt würde, die Ästhetik ein leeres Spiel ohne Gehalt wäre, die Ethik in relative Technik der Eudämonie aufgelöst würde, die Erkenntnis nicht über sinnliche Erscheinungen hinauskäme und der Begriff des Seins und der Ursächlichkeit nur als eine Chimäre gelten müfste. Allein ich habe in meiner Erkenntnistheorie zu zeigen gesucht, dafs wir gezwungen sind, wenn wir nicht alles Erkennen aufgeben wollen, zuzugeben, dafs uns die Empirie selbst über sich auf eine überempirische Welt hinweist, und will das dort Ausgeführte [1]) hier nicht wiederholen. Ich gebe auch zu, dafs diese übersinnliche Welt uns dazu dienen mufs, die empirische Welt zu erklären, dafs die Probe der Richtigkeit der Metaphysik darin liegt, dafs sie die Faktoren zur Erklärung der empirischen Welt enthält. Nur gehört zu der Erklärung der empirischen Welt auch die Erklärung der ihr überall anhaftenden Unvollkommenheit, die gerade ein Beweis ist, dafs sie, so wie sie ist, nicht das Letzte sein kann. Dafs in dieser Welt Wesen sind, die sich eben nicht mit dem gegebenen Tatbestand begnügen, die eine Entwickelung in der Welt sehen, die über das gegebene hinaus sich Ziele stecken, die sie verwirklichen wollen, das ist eben einer der Faktoren, der uns zu einer überempirischen Welt zurückzugehen nötigt. Denn ohne eine solche wäre nicht begreiflich, warum diese Welt intelligente Wesen in sich birgt, die in Bezug auf ihre Erkenntnis, ihre Harmonie, ihren Entwickelungszustand Urteile fällen, die nicht aus dem empirischen Tatbestand begriffen, sondern nur erklärt werden können, wenn überempirische Mafsstäbe vorausgesetzt werden, die die intelligenten Wesen bilden, Mafsstäbe, die an die Entwickelung der Welt Forderungen stellen, die nur mit Hilfe überempirischer Kräfte realisierbar sind.

Aber wenn es so berechtigt ist, über die empirische Welt hinauszugehen, so ist eben auch die Erkenntnis dieser überempi-

1) Vgl. das menschliche Erkennen, S. 39 f. 150 f. 296 f. 317 f.

rischen Welt nicht blofs an die Erhebung über die empirische gebunden. Wenn man vielmehr in dieses überempirische Gebiet aufgestiegen ist, so kann man dasselbe auch für sich bearbeiten mittels der Begriffe und Ideen, die wir mit Notwendigkeit bilden. Schleiermacher hat die Spekulation und die empirischen Wissenschaften voneinander unterschieden und seine Ethik durchaus nicht empirisch, sonderen rein spekulativ aufgebaut; ebenso glaubte er, müsse die Physik spekulativ behandelt werden, die neben den empirischen Naturwissenschaften die metaphysischen Grundlagen der Natur darzustellen habe. Er ging daher von dem Kantschen Grundsatze aus, dafs die Erfahrung auf der einen Seite das Einzelne, die Spekulation die allgemeinen Grundlagen umfasse. Der spätere Schelling hat eine negative und positive Philosophie unterschieden, indem die erste die der Welt zu Grunde liegenden Ideen umfafste, die letztere die Wirklichkeit der Welt darstellen sollte. Beiden liegt der Kantsche Gedanke zu Grunde, dafs bei uns Anschauung, das Organ des empirischen Erkennens, und Begriff auseinander liegen. Nur zogen beide daraus von Kant verschiedene Konsequenzen. Denn während nach Kant die Begriffe ohne Anschauung leer sein sollten, haben vielmehr beide Nachfolger Kants den Versuch gemacht, eine neue Begriffswelt zu konstruieren und glaubten auch, die der Empirie zu Grunde liegende Realität erkennen zu können, wie Schelling von einem metaphysischen Empirismus redete. Soll es wirklich möglich sein, mit der Metaphysik etwas zu erreichen, so mufs man die intelligible Welt als Realität mittels ihrer erkennen, während die empirische Welt eine die intelligible Welt nicht erschöpfende Darstellungsform der intelligiblen Welt ist, deren es in der weiteren Entwickelung noch andere Darstellungsformen geben kann. Wir müssen von der Erscheinungswelt die intelligible Welt unterscheiden. Diese intelligible Welt ist allerdings auch in der Erscheinungswelt enthalten. Aber sie erschöpft sich nicht in derselben, was durchaus mit der Entwickelungsfähigkeit dieser Welt zusammenstimmt, die immer im Begriff ist, über ihre jeweilige Gegebenheit hinauszugehen.

Die Spekulation würde demnach als ihre Hauptaufgabe die Erkenntnis der intelligiblen Welt haben. Um aber nicht willkürlich zu erscheinen, mufs ihr eine einleitende kritische Disziplin vorangehen, welche das Recht der Spekulation zu erweisen hat, die Erkenntnistheorie, die aber nicht nur, wie Kant wollte, bei

der Untersuchung der subjektiven Erkenntnisvermögen stehen bleiben kann, sondern auch die Erkennbarkeit der Welt, des Objekts ins Auge fassen mufs, und die deshalb einmal diejenigen Faktoren aufweist, welche in der empirischen Welt auf ihren überempirischen Grund hinweisen, und sodann zu zeigen hat, dafs wir mit unserem Denken wohl diese intelligible Welt erreichen können. Diese intelligible Welt selbst aber ist es, die der empirischen zu Grunde liegt, zugleich aber über sie übergreift. Es wird daher nicht nur die Aufgabe bestehen, diese intelligible Welt zu erkennen soweit unsere Kräfte reichen, sondern wenn sie erkannt ist, wird sie mit der empirischen Welt wieder in Beziehung gesetzt werden müssen. Die empirische Welt wird als eine Erscheinungsform der überempirischen Welt zu begreifen sein, die aber nicht die letzte und nicht die vollkommenste ist und deshalb auch nicht in Anspruch nehmen kann, als die absolute Basis angesehen zu werden, von deren empirischer Beschaffenheit aus wir allein auf eine solche Metaphysik schliefsen können, die nur als Hypothese diesen empirischen Tatbestand erklären soll. Denn die empirische Welt ist in fortschreitender Entwickelung begriffen und mufs deshalb so wie sie ist, nur als das, was sie ist, als ein Segment der gesamten Entwickelung aufgefafst werden. Eben hierin liegt der Gegensatz gegen den Pessimismus begründet, der durchaus empirisch verfährt und auf Grund der pessimistisch beurteilten Gegebenheit eine pessimistische Metaphysik konstruiert, die nur den einen Fehler hat, dafs sie als den treibenden Faktor in der Welt nicht eine das Ideal in immer komplizierteren und reicheren Formen realisierende Tätigkeit, sondern einen eudämonistisch begehrlichen Willen ansieht, der unersättlich, ewig unbefriedigt bleibt. Man mufs zugeben, dafs wir eben in der Spekulation ein Mittel haben, diese übersinnliche Welt zu erfassen, die über den empirischen Tatbestand übergreift und nicht in ihm aufgeht. Eben hierin beruht die Selbständigkeit der Philosophie, die nicht blofs die Aufgabe hat, die empirische Welt zu erklären, sondern das ihr zu Grunde liegende Wesen, das über die Empirie hinausgeht, zu erfassen und von hier aus die Empirie, soweit sie sich entwickelt hat, zu verstehen, zugleich aber die Richtlinien anzugeben, in der sich ihre nächste Entwickelung zu vollziehen hat. Hierauf beruht jeder ethische Idealismus, der beabsichtigt, über das Gegebene hinauszuführen; hierauf beruht das Verständnis der Geschichte, sofern sich in ihr eine Entwickelung

darstellt. Hierauf beruht auch das Verständnis der Entwickelung der Natur, sofern sie schliefslich im Menschen als der höchsten Blüte der Natur aus- und damit in die Geschichte einmündet, die doch immer zugleich auch eine Umgestaltung der Natur durch die menschlichen Zweckbegriffe — Kultur — enthält. Hierauf beruht auch das Verständnis der Religion, die nur im absoluten Wesen ihre Befriedigung findet und ebenfalls eine Entwickelung zum Ideal hin durchmacht.

Nachdem wir uns davon überzeugt haben, dafs die Philosophie eine eigene Aufgabe hat und dafs sie eine eigene Methode haben mufs, die nicht blofs auf Induktion beruhen kann, so wollen wir nun ihre Aufgabe und Methode, wie sie die philosophische Encyklopädie zu behandeln hat, zu dem Zwecke noch näher betrachten, um innerhalb des Ganzen der Philosophie der Religionsphilosophie ihre Stelle anzuweisen.

Encyklopädische Grundlage der Religionsphilosophie.

Nach dem bisher Gesagten ist die Erkenntnistheorie der Ausgangspunkt der Philosophie und zwar in dem Sinne, dafs sie nachzuweisen hat, wie in der empirischen Welt Elemente sind, welche uns nötigen, über die Erfahrung hinauszugehen, und dafs unser Erkenntnisvermögen über Mittel verfügt, um die Erfahrung der Sinnenwelt zu transcendieren. Das Resultat der Erkenntnistheorie ist es, wie ich in meiner Erkenntnistheorie zu zeigen versuchte, dafs der letzte Grund, um deswillen wir eine Realität übersinnlicher Art annehmen müssen, die Denknotwendigkeit eines übersinnlichen Substrates der Welt ist und zwar deshalb, weil wir Kategorien haben, die gar keinen Sinn haben, wenn ihnen nicht eine Realität entspricht. Die Kategorie der Substanz, der Kausalität, der Wechselwirkung, des Zweckes sind nicht blofs Kategorien, die dazu dienen, den empirischen Stoff zu ordnen. Die Kategorien der Quantität sind Kategorien, die an sich nicht dazu zwingen, reale Objekte anzunehmen. Einheit, Vielheit, Allheit gibt es auch im idealen Gebiete der Begriffe und die Empfindungen, wie sie auch an sich beschaffen seien, können unter diese Gesichtspunkte fallen. Die Kategorien der Identität, der Verschiedenheit, der Position, der Negation, des Grundes und der Folge gehen ebenfalls nicht notwendig über das ideale Gebiet des Denkens hinaus. Auch die Kategorien der Möglichkeit und der

Notwendigkeit gehen noch an sich nicht über das ideale Gebiet hinaus. Anders ist es freilich, wenn man unter der Notwendigkeit nicht nur logische Konsequenz und unter der Möglichkeit nicht blofs eine gedachte Möglichkeit versteht. Denn eine reale Möglichkeit bezeichnet eine Potenz, die etwas hervorbringen kann. Sie ist nichts anderes als die Ursächlichkeit, eben als Potenz gedacht; denn die Potenz, die reale Möglichkeit, ist der Möglichkeitsgrund des Verursachten, nur mit dem Unterschied, dafs die Ursache aus der Potenz hervorgetreten ist, während die reale Möglichkeit nur die verursachende Kraft bezeichnet, die wirksam werden kann. Die reale Notwendigkeit ist ebenso u. a. mit der Ursächlichkeit verbunden; denn die Ursache bringt notwendig das Verursachte hervor. Es gibt also auch eine reale Notwendigkeit. Ja noch mehr: Wir nehmen zwar nicht an, dafs alles Denknotwendige auch wirklich sein müsse. Aber wir müssen doch darauf bestehen, dafs, wenn ein Begriff, *den wir notwendig* denken *müssen*, so beschaffen ist, dafs er *notwendig* die *Realität in sich schliefst*, dafs ihm dann auch die notwendig gedachte Realität entspricht. Das findet nun aber Anwendung auf die realen Kategorien der Substanz, der Ursache, der Wechselwirkung. Zwar kann man natürlich etwas fälschlich für eine Substanz oder für eine Ursache erklären und kann fälschlich eine Wechselwirkung annehmen. Aber ganz etwas anderes ist es, ob man annehmen kann, dafs es vernünftig wäre, diese Kategorien zu bilden, wenn es überhaupt keine Realität gäbe, wenn die Substanz, Ursache, Wechselwirkung auch nur ein Gedankengebilde blieben; denn dann würde sich unser Denken in der vollkommen widerspruchsvollen Lage befinden, dafs es Kategorien bildete, die eine Realität aussagen und nur einen Sinn haben, wenn es eine Realität gibt, während diese Kategorien gar keine Verwertung finden. Hier also mufs man sagen: Wenn wir diese Kategorien denken müssen, so mufs auch irgendwie ihnen eine Realität entsprechen. Wenn dies nicht angenommen werden darf, so ist unser Denkvermögen widerspruchsvoll und sinnlos, auf Täuschung eingerichtet. Das würde aber unser Streben nach Wahrheit vernichten. Wahrheit ist nicht blofs eine Phantasie, ein schöner Schein, sondern eine machtvolle Realität. Man hat gemeint, dafs wir nicht mittels unserer Kategorien die Realität erreichen können. Man hat gesagt, durch den Widerstand, den wir empfinden, durch die Abhängigkeit, die wir inne werden, haben wir einen unmittelbaren Eindruck von der

Realität der Aufsenwelt. Allein dementgegen kann man mit Recht sagen, dafs diese Eindrücke uns nicht zu teil würden, wenn wir nicht zuvor uns als Realität wissen und nun auf Grund davon das uns Hemmende oder Affizierende als Realität empfinden, weil wir uns als Realität empfinden. Wäre das letztere nicht der Fall, so würde auch das erstere nicht Stich halten. Das ist zweifellos richtig. Aber wenn wir nun, wie Kant und viele andere, an der Realität des Ich, das sich gehemmt fühlt, zweifeln, so ist der ganze Beweis für die Realität hinfällig. Hier bleibt nun doch nichts anderes übrig als der Beweis der Denknotwendigkeit dieser Annahme der Realität des Ich, der Beweis, dafs die entgegengesetzte Annahme ungereimt sei. Denn alle sogenannte Tatsächlichkeit könnte ja schliefslich auf Illusion beruhen, wie so viele Eindrücke sich als Illusionen nachweisen lassen. Der Beweis für eine wahre Realität kann also nicht mehr aus der Erfahrung, sondern kann nur mit dem Denken geliefert werden. Der Zweifel kann nur durch Denken überwunden werden, wie er selbst ein Produkt des Denkens ist. Es ist vollkommen wahr, wenn man sagt: es wäre durchaus widersinnig, ein denkendes, fühlendes, wollendes Wesen für eine Illusion zu erklären. Wer freilich diesen Widersinn begehen will, den kann kein Mensch daran hindern, so wenig man jemand am Willen des Selbstmords hindern kann. Dafs es aber ein Widersinn wäre, die Realität des Ich zu leugnen, das kann man nur daraus schliefsen, dafs wir das Ich aktiv wissen, d. h. kausal. Wären wir nicht genötigt, dem Ich Kausalität zuzuschreiben, so würden wir auch keinen Grund haben, seine Realität zu behaupten; diejenigen, die seine Realität leugnen, schreiben ihm auch keine Kausalität zu. Sind wir berechtigt, dem Ich Kausalität abzusprechen, so ist auch kein Grund, es als real zu bezeichnen.[1]) Denn etwas, das gar keine Tätigkeit ausübt, hat keine Realität. Nun ist aber nicht zu leugnen, dafs das Ich kausal ist, und zwar nicht blofs als mechanische, sondern als Zweckursache, d. h. es bildet Begriffe und sucht das Gedachte als Ursache zu verwirklichen. Es wäre also widersinnig, hier, wo wir genötigt

1) Man könnte denken, es müfste hier die Kategorie der Substanz zunächst in Betracht kommen; wenn ich hier diese noch nicht herbeiziehe, so geschieht es, weil der Begriff der Substanz, des in sich Seienden, auf das absolute Wesen von den meisten angewendet wird, eine Anwendung des Begriffs Substanz auf das endliche Ich also mindestens eine längere Auseinandersetzung bedürfte, um Mifsverständnisse zu vermeiden.

sind, den Begriff der Ursache zu verwenden, das verursachende Wesen nicht als eine Realität anzuerkennen. Wenn man gemeint hat, das Ich sei nur die Erscheinungsform eines Unbewufsten, das in Wahrheit tätig sei, so beruht das darauf, dafs man die Aktivität des bewufsten Ich leugnet, dafür aber dann doch ein hinter dem Ich stehendes aktives Unbewufstes annimmt, das die scheinbare Aktivität des Ich erklären soll. Jedenfalls ist nicht zu leugnen, dafs, wenn wir die Kategorie der Kausalität anwenden, wir mit Notwendigkeit das kausale Wesen als real denken müssen, und es ist eine leere Rede, wenn man bezweifelt, dafs ein kausales Wesen real sei; dann ist es eben nicht kausal. Wenn wir nun aber die Kategorien der Substanz, der Kausalität, der Wechselwirkung, der Zweckursache bilden müssen, so kann man hieraus auch schliefsen, dafs es Substanz, Ursache, Wechselwirkung geben mufs, weil sonst unser Denken uns völlig irreleitete, wenn es solche Kategorien hätte, die über das blofs Gedachte hinausführen, in denen das Denken seine eigene Grenze überschreitet und Reales denkt, ohne dafs es irgendwie solches Reale gäbe. Mir will es deshalb scheinen, dafs in letzter Instanz die Skepsis nicht durch Tatsachen widerlegt werden kann, die immer eine verschiedene Deutung zulassen, sondern nur durch das Denken. Es ist sehr wohl möglich, dafs die Kategorie der Substanz, der Kausalität, der Wechselwirkung, der Zweckursache falsch angewendet wird. Es ist aber nicht möglich zu behaupten, dafs es diese Kategorien gebe, dafs es aber gar keine Realität gebe, auf die diese Kategorien Anwendung finden können, ohne alle Erkenntnis aufzulösen. Wenn wir diese Kategorien nicht bilden müfsten, so könnte man an jeder Realität zweifeln. Aber da wir sie bilden müssen, so ist der Zweifel an der Realität ausgeschlossen, wenn wir nicht unser ganzes Denkorgan desavouieren wollen, was wir übrigens doch wieder nur dadurch tun könnten, dafs wir irgend etwas als sicher annehmen würden, auf Grund dessen wir berechtigt wären zu zweifeln.

Die Erkenntnistheorie führt uns also zu der Einsicht, dafs unser Denkorgan uns zwingt, in das Gebiet der Metaphysik überzugehen, was in seiner Art selbst A. Lange zugibt, insofern er den metaphysischen Drang für unüberwindlich erklärt, wenn er auch blofs zum Dichten sich erhebt. Aber es ist eben ein Widerspruch zu behaupten, wir müssen notwendig Illusionen hervorrufen, die wir noch obendrein für die Praxis als wirklich gelten lassen. Es ist nur ein ganz ungerechtfertigtes Mifstrauen in unser Denken,

das solche Ansichten hervorruft. Die Meinung, dafs, wenn wir denken, wir nur Gedachtes produzieren, ist sicher richtig. Aber das ist ebenso richtig, dafs, wenn wir Gedachtes produzieren müssen, das zugleich als real gedacht werden mufs, wir dieses Gedachte für real halten müssen. Mit diesem Satz steht und fällt die Metaphysik. Wenn man sagt, wir können nur Wahrscheinliches im Gebiet der Metaphysik erreichen, so ist das ein Widerspruch gegen die Denknotwendigkeit und bei solchen, die doch zugleich Metaphysiker sein wollen, nur begreiflich, wenn sie lediglich von dem — natürlich ihnen zugänglichen Teil der Empirie aus Rückschlüsse wagen, die dann freilich nur Hypothesen zur Erklärung der Empirie sind, schon deshalb, weil die Erfahrung niemals vollständig ist. Damit ist aber der Empirie, d. h. doch zuletzt der Sinnenerfahrung, ein ganz übermäfsiges Gewicht für die Erkenntnis zu Ungunsten der Vernunft eingeräumt. Wenn freilich die Sinnenerfahrung die einzige uns zugängliche Realität ist und unsere Kategorien nur logisch sind, so ist es vollkommen berechtigt, nur demjenigen Realität zuzuerkennen, das in unlöslichem Zusammenhange, d. h. logisch notwendig mit dieser Realität verbunden ist. Aber wer garantiert uns denn, dafs die Sinneseindrücke Realität bieten? Wer z. B. die Gefühle der Lust und Unlust als wahre Realität nimmt, der kann aus diesem Gefühl einen sicheren logischen Schlufs auf die Realität des Fühlenden ziehen wollen, weil das Gefühl ohne einen Fühlenden nicht gedacht werden könne. Allein wer bürgt denn für die Realität des Gefühls, wer bürgt denn dafür, dafs die Gefühle nicht blofse psychologische Phänomene sind? Kant hat auf das äufserste davor gewarnt, die Gefühle als Bürgschaften für Realitäten zu nehmen. Mir liegt ferne zu leugnen, dafs den Gefühlen eine fühlende Realität zu Grunde liegt. Aber wer sich vergewissern will, ob dem Gefühl wirklich eine Realität zu Grunde liege, der wird eben doch auch hier wieder darauf zurückkommen, auf die Erscheinung eines Gefühls die Kategorie der Kausalität anzuwenden und zu sagen: dieses Gefühl ist nur aus der Kausalität eines fühlenden Subjekts zu verstehen, welches das Gefühl hervorbringt. Denn dafs das Gefühl lediglich etwas Passives wäre, ist schwerlich zu denken. Das Gefühl der Hemmung und der Förderung, der Unlust und der Lust setzt ein Lebendes, also ein irgendwie Aktives voraus. Nur ein gehemmter Wille r u f t Unlust, ein geförderter Lust h e r v o r. Wille ist aber tätig und wenn er absolut quieszierend ist, bringt er auch kein

Gefühl hervor. Wenn man also das Gefühl als eine Quelle der realen Erkenntnis ansieht, so läſst sich das vernünftigerweise nur damit begründen, daſs man das Gefühl als Produkt einer Tätigkeit auffaſst, sei dieselbe nun gehemmt oder gefördert, also die reale Kategorie der Kausalität zu verwenden sich berechtigt glaubt. Sonst hätte man gar keinen Grund, das Gefühl als Beweis für die Realität anzusehen. In Wahrheit kann also nicht die Realität des Gefühls die Realität des Fühlenden verbürgen, weil das Gefühl in notwendigem logischem Zusammenhange mit dem Fühlenden stehe, sondern der Fühlende garantiert die Realität des Gefühls, weil wir ihn als die Ursache des Gefühls denken müssen, die reale Kategorie der Ursache aber die Realität dessen eo ipso in sich schlieſst, der als Ursache gedacht werden muſs.

Man hat freilich der Begründung der Metaphysik auf die realen Kategorien (weil sie notwendig eine Realität voraussetzen, wenn sie einen Sinn haben sollen) entgegengehalten, der Satz des Widerspruchs gelte gar nicht allgemein. Die wirkliche Welt weise genug Ungereimtheiten auf; es könne also auch wohl möglich sein, daſs wir reale Kategorien haben, denen keine Realität entspreche. Denn es sei gar nicht ausgeschlossen, daſs alles Schein sei, oder daſs die wirkliche Welt ins Nichts versinken könne und sich so bloſs als eine vorübergehende Erscheinung darstelle. Der Irrtum, das Unlogische komme doch genug vor, obgleich es dem Denknotwendigen diametral entgegengesetzt sei. Ja die Wirklichkeit beruhe auf dem Widerspruch, daſs das Alogische sich in sein Gegenteil umgekehrt habe, aus Nichtwollen in Wollen übergegangen sei; und von solchen Spekulationen abgesehen — der Tod als der Gegensatz des Lebens, das Böse als der Gegensatz des Guten seien Realitäten, die einander widersprechen. Wenn so in der Wirklichkeit oder in dem Gebiet, das wir für wirklich halten, Widerspruch herrsche, so könne man doch nicht die Behauptung aufrecht erhalten, daſs deshalb, weil unser Denken z. B. die Kategorie der Kausalität als eine reale denken müsse, darum auch notwendig eine kausale Realität sein müsse. Es brauche ja gar keine Kausalität zu sein, und der Umstand, daſs wir doch diese Kategorie bilden, während wir keine Verwendung für dieselbe hätten, sei zwar bedauerlich, aber doch kein genügender Grund, die Existenz einer wirklich aktiven Ursache zu beweisen, da wir ja auch manche Ideale bilden, die ebenfalls keine Realität hätten. Widerspruchslosigkeit gelte nicht für unsere Welt; wie könne man bloſs aus dem Grunde,

weil die Annahme, es gebe nichts Wirkliches im Sinne einer metaphysischen Realität, der Anlage unseres Denkvermögens widerspreche, aus blofsen Begriffen die Annahme einer wirklichen Realität erzwingen wollen? Was ich als real denke, sei doch darum nicht real. Wenn ich eine Kategorie bilde, die nur unter der Voraussetzung der Realität einen Sinn habe, so habe ich eben möglicherweise bei der Bildung dieser Kategorie eine falsche Voraussetzung gemacht, da möglicherweise alles Schein sei.

Das ist der Einwand, der die Begründung der Metaphysik auf reale Kategorien trifft. Sie werden gedacht, aber daraus, dafs sie gedacht werden, folge nicht, dafs es Realitäten gibt; sondern nur das könne man sagen: Wenn es Realitäten gibt, sind sie auf dieselben anwendbar. Ist dieser Einwand wirklich stichhaltig? Die ganze nachkantische Philosophie hat sich Mühe gegeben, ein Organ zum Innewerden der hinter den Sinnen stehenden Realität zu finden, intellektuelle Anschauung, Gefühl, Willen und was sonst noch sollten die Brücke zur realen Welt schlagen. Aber immer zeigt sich: so richtig es sein mag, dafs man mit intellektueller Anschauung eine Wahrheit sieht, dafs man im Gefühl eine Realität empfindet, dafs man im Willen eine Realität besitzt, gegen den Zweifel sind diese Behauptungen nur geschützt, wenn man genötigt wird, diese Realitäten als solche anzuerkennen durch den Zwang des Denkens, durch die Notwendigkeit. Denn jedes Tatsächliche unterliegt einer Deutung des Denkens und kann als Illusion weggedeutet werden, wenn nicht ein notwendiger Grund des Denkens es verbietet. Wenn Kant die Freiheit als überempirische lehrt, so sagt er doch: der Erkenntnisgrund für sie sei das Gesetz der praktischen Vernunft, das sie notwendig fordere; also selbst hier macht er die Vernunft zum Erkenntnisgrund für die Realität der Freiheit, weil ohne sie das Vernunftgesetz sinnlos wäre. Nur wenn man behauptet, das Unvernünftige habe mehr Anspruch auf Glaubwürdigkeit als das Vernünftige, kann man konsequenterweise bestreiten, dafs man aus der Tatsache, dafs unser Denken reale Kategorien bilden mufs, nicht schliefsen dürfe, dafs es also auch Realitäten geben müsse. Dafs unser Denken gezwungen ist, Kategorien zu bilden, die über das blofse Denken übergreifen, beweist uns vielmehr, dafs es intelligible Realitäten gibt, die die Vernunft beeinflussen, Kategorien zu bilden, mit denen sie sich diese Realitäten vergegenwärtigt. Es war der Irrtum der Hegelschen Philosophie, dafs sie meinte, die Vernunft selbst sei die Realität, die alles aus

sich hervorbringe. Die Realitäten sind nicht widervernünftig, aber sie sind als Realitäten eben nicht blofs gedacht. Nichtsdestoweniger ist der Erkenntnisgrund für das Erkennen dieser Realitäten doch in der Vernunft gegeben, durch die wir sie erkennen, indem wir eben Kategorien bilden müssen, die gar keinen Sinn haben, wenn es nicht entsprechende Realitäten gibt, weil diese Kategorien inhaltlich über das Denken als reale hinausweisen. Dafs wir diese Realitäten auch auf andere Weise inne werden können, ist zweifellos; aber diese Erfahrungen sind dem Zweifel ausgesetzt und dieser Zweifel kann nur überwunden werden, wenn wir einsehen, wir müssen solche Realitäten annehmen, weil wir Kategorien haben, die keinen Sinn haben, wenn wir sie nicht annehmen. Wir müfsten an der Vernunft selbst zweifeln, müfsten alles Denken für vergeblich erklären, wenn wir nicht auf die Einrichtung unserer Vernunft uns verlassen könnten, die uns zwingt, nicht blofs logische Möglichkeiten zu denken, sondern Realitäten, indem sie Kategorien bildet, die keinen anderen Sinn haben, als die Existenz von Realitäten festzustellen. Hiermit ist freilich zunächst nur festgestellt, dafs wir Realitäten annehmen müssen; aber es ist noch nichts darüber entschieden, wie diese Realitäten beschaffen seien, oder auf welche Erscheinungen die realen Kategorien mit Recht angewendet werden, oder ob sie überhaupt auf Erscheinungen anzuwenden sind. Nur das steht fest, dafs es Realitäten geben mufs, weil wir reale Kategorien denken müssen. So führt die Erkenntnistheorie durch Vermittelung der realen Kategorien zur Metaphysik.

Die Metaphysik zu durchlaufen ist hier nicht am Platze; es kommt nur darauf an, sie soweit zu verfolgen, als es nötig ist, um die Stellung der Religionsphilosophie zu finden. Denn gerade das ist in der Gegenwart nicht gebührend beachtet, dafs die Religionsphilosophie im Zusammenhang mit der Metaphysik steht. Würde dieser nicht bestehen, so würde die Religion gar keine philosophische Disziplin für sich in Anspruch nehmen können, sondern ihre Erforschung auf empirische Psychologie und Geschichte sich beschränken.

Es ist Aufgabe der Metaphysik, mit Hilfe dialektischer Methode [1]) nachzuweisen, wie das der Welt zu Grunde liegende Sein

1) Vgl. hierüber mein „Menschl. Erkennen" S. 353 f. Ich führe hier nur das metaphysische Resultat, dass die Gottheit Vernünftiger Wille sei, mehr im Konkreten durch, um die Grundlage für die Religionsphilosophie zu gewinnen.

nicht ein schlechthin einfaches sein kann, wie es auch nicht ein Vieles sein kann, sei es ein Vieles von Realen oder von Monaden geistiger Art, wie vielmehr die Eine Substanz so vorgestellt werden mufs, dafs sie die Quelle des Vielen, die Quelle alles Lebens, aller Mannigfaltigkeit, aller Intelligenz in der Welt sein kann. Es sind die verschiedenen Versuche zu durchlaufen, welche die Gottheit als Vernünftige Substanz, als Willen, als Einheitliche Substanz mit verschiedenen Attributen, Denken und Ausdehnung, Vernunft und Willen, Logischem und Willen vorstellen, um aus ihr den Weltprozefs zu erklären. Hier ist nur das Resultat dieser Untersuchungen zu fixieren, welches dazu nötigt, zwischen der vollkommenen Ursache und zwischen der Welt, ebenso zwischen der theologischen und der kosmologischen Metaphysik zu unterscheiden. Von der Seite des Denkens ergibt sich diese Notwendigkeit aus dem Einheitstrieb der Vernunft und dem idealisiernden Trieb der Vernunft. Der erstere dringt auf eine der Welt immanente Einheitliche Substanz; der letztere weist über die Unvollkommenheiten der Welt auf ein überweltlich vollkommenes Wesen, das über alle Gegensätze hinausliegt. Allein was hülfe uns ein völlig transcendentes vollkommenes Absolute? Und was hülfe uns ein der Welt immanentes Wesen, das an all ihren Unvollkommenheiten teil hätte? Wir müssen beide Gesichtspunkte um so mehr verbinden, als beide Triebe im Grunde dieselbe Wurzel haben, da auch der idealisierende Trieb auf den Einheitstrieb zurückgeht.[1]) Das absolute Wesen mufs über die Welt erhaben sein und doch sich ihr zuwenden, ihr immanent sein. Wir werden daher genötigt sein, die Metaphysik des absoluten Wesens von der Metaphysik der Welt zu unterscheiden, nicht so, als ob die Welt nicht aus dem absoluten Wesen hervorginge, sondern in dem Sinne, dafs das in sich vollkommene Wesen in seiner Vollkommenheit von seiner weltbegründenden Aktion und den aus ihr hervorgehenden relativ selbständigen, aktiven Weltwesen unterschieden wird.

Versuchen wir zunächst, uns den metaphysischen Urgrund zu vergegenwärtigen!

Methodisch wird man sich mittels der realen Kategorien in das Gebiet der Metaphysik erheben; aber ebenso werden mit diesen zur näheren Bestimmung die logischen Kategorien und die Ideale kombinirt werden müssen, die aus den Kategorien hervorgehen, wie ich gezeigt habe. In allen diesen Denkformen betätigt sich der Einheitstrieb der Vernunft. a. a. O. S. 252 f.

1) Ich habe das in meiner Erkenntnistheorie a. a. O. S. 252 f. gezeigt.

a) Die Metaphysik des absoluten Wesens.

Dieser Urgrund mufs Substanz sein. Aber es fragt sich, wie wir die Substanz bestimmen sollen. Ist es genug, bei dem einfachen Sein, das unveränderlich ist, stehen zu bleiben? Ist dieses Sein ruhendes oder aktives Sein? Oder ist der Gegensatz gar nicht in Frage zu stellen? Das absolut ruhende Sein ist jedenfalls nicht fähig, eine Welt hervorzubringen. Ebenso aber kann auch das absolute Wesen an sich nicht als ruhendes Sein vorgestellt werden. Man hat vielmehr Gott als purus actus bezeichnet, weil man sich dessen bewufst war, dafs Sein und Aktivität zusammengehören. Gott ist also als aktive Substanz vorzustellen. Ebenso aber wird es unmöglich sein, diese aktive Substanz so vorzustellen, dafs sie aller Intelligenz bar ist. Denn wenn wir genötigt sind, sie zu denken, so müssen wir sie intelligent denken, schon deshalb, weil eine blinde Aktivität nicht als Quelle der irdischen Intelligenz angesehen werden könnte und weil das absolute Ideal aller Vollkommenheit nicht blind und ohne Intelligenz vorgestellt werden kann. Die Substanz ist also zu denken als aktive intelligente Substanz, d. h. als intelligenter Wille. Allein es fragt sich nun weiter, ob dieser intelligente Wille als purus actus aufzufassen ist. Ein purus actus würde indes nicht nur nichts zur Welterklärung beitragen, sondern er würde nur unabhängig von allem sein und in diesem Sinne absolut. Aber er wäre nicht frei in dem Sinne, dafs er Herr über seine Aktivität wäre. Er wäre blofse Notwendigkeit. Wenn Thomas Gott so auffafste, so stellte Duns Scotus dem die Freiheit Gottes gegenüber. Und in der Tat ist ein Wesen vollkommener, das nicht nur in der Notwendigkeit der Aktualität befangen ist, sondern das selbst über seine Aktualität bestimmen kann, das nicht blofs blind will, das auch nicht blofs weifs, dafs es will, — denn dadurch wird seine Aktualität nicht freier, — sondern das sich durch sein Wollen selbst bestimmt, sich selbst setzt. Die Freiheit des absoluten Wesens kann aber auch nicht blofse Willkür ohne Schranken sein, dafs es bald wollen, bald sein Wollen quieszieren, bald Potenz, bald actus sein, bald etwas wollen, bald das Gewollte wieder negieren kann. Eine so sinnlose Willkür würde nicht als das absolut vollkommene Wesen aufgefafst werden können, da sie sich beständig widerspricht. Es bleibt also nur übrig, den Willen so zu denken, dafs er frei ist und doch vernünftig, d. h. dafs er einen vernünftigen Inhalt will; wir können

die absolute Substanz nicht in dem Sinne einfach denken, dafs sie gar keine Unterschiede in sich hat. So gewifs sie vielmehr vernünftige Substanz ist, so gewifs ist sie auch wollende Substanz; aber sie ist dadurch vollkommen, dafs sie beides zugleich ist, nicht blofs Vernunft, nicht blofs Wille, sondern vernünftiger Wille, dafs sie ihre Seinsformen, die vernünftige und die reale, den Willen einigt, dafs sie durch ihre Aktivität ewig sich als vernünftigen Willen setzt.

Wenn Schelling diesen Gedanken verfolgte, so hatte er entschieden recht. Die Substanz ist Nichts völlig Gegensatzloses, sondern durch die Gegensätze, die sie ewig zur Einheit zusammenfafst, wird sie erst lebendige, intelligente, wollende, aktive Substanz. Sie ist ewig in sich geschieden und fafst ewig die Geschiedenheit zur Einheit zusammen. Das kann nun aber nicht durch den Weltprozefs geschehen, in dem die Einheit niemals vollkommen hergestellt ist. Das mufs, ganz abgesehen von der Welt, in dieser Substanz vor sich gehen, wenn sie wirklich in sich selbst vollkommen sein, über ein blindes Sein, über einen blinden Trieb, über eine blofs notwendige unfreie Aktualität erhoben sein soll. Man hat deshalb das absolute Wesen als Subjekt - Objekt bezeichnet. Wir werden in diesem Sein die ideale und die reale Seinsweise unterscheiden müssen. Die ideale Seinsweise ist die intelligente, die reale Seinsweise ist die wollende, die ideale Seinsweise ist die universelle, die reale Seinsweise ist die konkrete. Die Aktualität der Substanz besteht nun darin, dafs sie die Einheit der idealen und realen Seite setzt. Das ist aber nur dann möglich, wenn sie nicht nur beides ist, sondern wenn sie s i c h als die Einheit von beiden setzt. Lotze hatte durchaus recht, wenn er der Meinung war, dafs das Selbstbewufstsein — und kann man hinzusetzen — das sich selbst Wollen nicht einen endlichen Widerstand voraussetze, dafs vielmehr das Ich sich weifs und erst auf Grund von seinem Sichwissen vom Nichtich weifs. Das absolute Ich braucht nicht den Widerstand eines Nichtich, um sich als Ich zu setzen. Es braucht nur Unterscheidungen in sich selbst, um sich als Ich zu setzen. Das Ich ist das Tätige und niemals würde ein Nichtich sein — absolut betrachtet, wenn nicht ein Ich wäre. Denn als blofs passiver Spiegel kann das Bewufstsein als Selbstbewufstsein nie und nimmer aufgefafst werden. Wenn man meint, das Bewufstsein sei nur Produkt unbewufster Vorgänge und könne nur in der endlichen Sphäre vorkommen und da nur als ein passives,

so ist diese Annahme nur berechtigt, wenn das Bewufstsein nur aus dem Betroffensein des Willens über seine Hemmung hervorgeht. Allein das Bewufstsein ist nicht blofs im Gefühl gegeben; es ist nicht blofs, wie die Inder meinen, der passive Zuschauer dessen, was der Wille unbewufsterweise tut oder leidet. Das bewufste Ich ist tätig.[1]) Das Bewufstsein ist eine Tat. Eben deshalb ist es auch nur vernünftig, die absolut tätige Substanz als Ich, als selbstbewufste zu denken. Aber eben deshalb kann auch das Selbstbewufstsein niemals blofs als ideal, sondern mufs immer zugleich als real aufgefafst werden. Es kann nie etwas anderes als Selbstsetzung sein; es ist vollendete Einheit von Vernunft und Wille in dem Sinne, dafs die Substanz sich als intelligente will und als wollende weifs. Beides ist nur als Einheit zu setzen. Wenn man durchaus will, dafs das absolute Ich etwas ausschliefse, ein Nichtich, so mufs man sagen, dafs es das Nichts ausschliefse, dafs es absolute Position im idealen und realen Sinne zugleich sei, dafs es nicht zugleich sein Gegenteil sein könne, nicht im konträren, aber im kontradiktorischen Sinne. Aber dieses Ausschliefsen ist nur das Ausschliefsen alles Nichtigen, alles rein Passiven, alles Unrealen. Das absolute Wesen ist nicht blofs Subjekt, noch weniger blofs Objekt, es ist Subjekt - Objekt und als Solches setzt es sich als die Einheit von Willen und Vernunft. Darin besteht eben die Einzigkeit dieser Ich - substanz, dafs sie als Substanz die Einheit des Universalen und des Konkreten ist, sich als vernünftige will. Durch die Verbindung mit der realen Seinsweise ist die ideale Seinsweise vor allen blofs leeren Möglichkeiten bewahrt, denn das Ideale ist eben zugleich real, hat an der Realität teil; in diesem Sinne ist die absolute Substanz die Wahrheit und sie weifs sich als die Wahrheit; ebenso ist aber auch das Reale vor blofs willkürlichem Wollen bewahrt, denn die ideale Seinsweise ist zugleich real, ist der Inhalt des Wollens und in diesem Sinne ist die absolute Substanz gut und will sich als gut. Kurz das absolute Wesen ist vernünftiger Wille und reale Vernunft. Dadurch, dafs es sich als Einheit von Vernunft

1) Selbst v. Hartmann mufs zugeben, dafs dies Bewufstsein im stande sei den Willen zu quieszieren. Dann ist immer vorausgesetzt, dafs der Wille bewufster Wille werde und dafs das Bewufstsein Einflufs auf den Willen ausüben, also tätig sein könne. Dafs das Bewufstsein blofs „Hirnbewufstsein“ sei, ist ganz unwahrscheinlich, weil es als solches immer nur eine beschränkte Sphäre übersehen, aber nie Wissen von der absoluten Substanz haben könnte.

und Willen will und weiſs, ist es absolute Harmonie der Gegensätze und dadurch das Urbild des Schönen. Das absolute Wesen kann nicht nur Intelligenz sein, allgemeine Idee, es muſs zugleich die Macht seiner selbst, in sich konzentriert sein. Es kann auch nicht bloſs in sich konzentriert sein, sondern es muſs auch universale Potenz sein. In ihm ist eben beides geeint. So ist das absolute Wesen nicht leere Aktualität. Die Substanz ist aktiv, indem sie sich als die aktive Einheit der idealen und realen, der objektiven und subjektiven Seite setzt. So ist sie auch ihr eigener Inhalt, indem sie sich will wissend und sich weiſs wollend, sich selbst in diesem Sinne zum Inhalt hat, als das All der Realität, das sie eben ist und als das sie s i c h setzt, wodurch eo ipso das Nichtige durch die absolute Position ausgeschlossen ist. So ist das absolute Wesen Wahrheitswille.

Wenn so der letzte metaphysische Urgrund gedacht werden muſs, so ist in dieser Idee noch mehr enthalten, als es auf den ersten Augenblick aussieht. Die absolute Substanz ist sich selbst wissend und wollend in Einheit; sie ist sich eben deshalb Selbstzweck. Spinoza hat den Zweck aus dem Absoluten verbannt, weil er den Unterschied zwischen Mittel und Zweck voraussetzte. Das gilt von den endlichen Zwecken und ihrer Verwirklichung; da ist auch der Zweck der Idee nach vorangehend, dann folgen die Mittel der Verwirklichung der Idee und die Verwirklichung des Zweckes. Allein diese Unterschiede haben hier keine Stelle. Das absolute Wesen, das sich selbst will und weiſs, das sich als Subjekt - Objekt, als Einheit von Realem und Idealem zusammenfaſst und diese Einheit eben herstellt, indem es sich als Objekt und Subjekt zugleich erfaſst, ist Selbstzweck in dem Sinne, daſs es sich bewuſst will, vernünftiger Wille ist. Mittel zu seiner Realisierung braucht es nicht; es ist die in sich selbst beruhende Einheit von Real und Ideal. Es ist in seinem sich selbst Wissen und Wollen freie Substanz. Wo ein voller Selbstzweck ist, da ist eben schon die Vollendung, da bedarf es nicht erst einer mühsamen Verwirklichung durch den Gegensatz von Mittel und Zweck. Nur bei dem endlichen Zweck, der nicht zugleich eo ipso schon realisiert ist, treten Zweck und Mittel, Ideales und Reales auseinander und das reale Moment, die Causa efficiens, die wirkende Ursache, erscheint als das Mittel, um die Idee, die erst verwirklicht werden soll, zu verwirklichen.

Wenn so dieses absolute Wesen in sich selbst abgeschlossene Harmonie darstellt, höchste Einheit der Unterschiede, Selbstzweck,

so scheint nun freilich eine solche Metaphysik uns blutwenig für die wirkliche Welt zu nützen. Mag solch ein Wesen so gedacht werden müssen, mag es so existieren, was hilft uns dieser Gedanke zur Erklärung der Welt! Dieses Wesen ist zu einer solchen Höhe der Selbstgenugsamkeit hinaufgeschraubt, wie es scheint, daſs die Welt mit ihm nichts zu tun hat und es für die Welt völlig gleichgültig ist, ob es existiert oder nicht. Das ist ja aber gerade das Bedenkliche des Theismus, daſs er Gott und Welt so trennt, daſs die Welt Gott fremd bleibt und daſs die Gottheit in ihrer Vollkommenheit durchaus keine Veranlassung hat, über sich hinauszugehen und eine Welt zu wollen, während andererseits Gott wieder so sehr anthropomorphisiert wird, daſs er das „Du“ zu dem „Ich“ sein soll.

Allein wir haben bisher nur die eine Seite betrachtet. Die sich selbst wollende und wissende absolute Substanz, dieses absolute Ich ist frei über seinen Potenzen. Indem es sich selbst weiſs als die Einheit seiner Potenzen, weiſs es auch, daſs diese Potenzen der absoluten Substanz getrennt sein können, und daſs die vollkommene Einheit dieser Potenzen zwar im göttlichen Ich gegeben ist, daſs sie aber auch ebenso, wie sie in ursprünglicher Harmonie sind, in die äuſserste Gegensätzlichkeit auseinandertreten können, jedes Moment relativ für sich hervortreten kann, damit schlieſslich alle in neuer Form geeint würden, in einer Form, die durch die äuſserste Gegensätzlichkeit hindurchgegangen ist. Was in der Gottheit an Möglichkeiten liegt, ist noch nicht mit der absolut harmonischen Existenzform erschöpft. Nur das Nichts schlieſst die Gottheit aus; dagegen eine andere Form der Existenz, die in einer anderen Gruppierung der göttlichen Potenzen ihren Grund haben könnte, kann die Gottheit nicht ausschlieſsen. Die Möglichkeit eines Anderen als das göttliche Ich ist damit gegeben, daſs die in Gott vorhandenen Seinsweisen, sowie sie in ihm geeint sind, auch selbständig hervortreten, zur äuſsersten Gegensätzlichkeit gespannt werden können, um durch diese hin durch auf eine neue andere Weise zur Einheit zu kommen.

Man könnte einwenden, entweder seien die Unterschiede in Gott so vorhanden, daſs sie unlösbar vereint seien, oder sie seien lösbar, dann könnten sie niemals völlig geeint werden. Im ersten Falle sei die zweite Möglichkeit ausgeschlossen, im zweiten Falle die erste. Allein das hat zwar viel Schein für sich, ist aber doch nicht völlig zutreffend. Es ist wahr, daſs, wenn die Gegensätze

nicht in Gott als unterschiedene völlig geeint, sondern in der Indifferenz versenkt wären, sie als wirkliche Gegensätze sofort in die endliche Sphäre fallen würden und dann jede Aussicht fehlte, dafs diese Gegensätze je geeint würden, da, wenn die Gegensätze in die Einheit Gottes zurückgingen, sie wieder in der völligen Indifferenz versinken würden. Anders ist es dagegen, wenn die Gegensätze uranfänglich in Gott in harmonischer Einheit durch die göttliche Selbstsetzung verknüpft sind. Wenn sie dann auseinandertreten, so kann dies nicht ohne die Gottheit selbst, die ihrer selbst mächtig ist, geschehen. Dann kann es nur geschehen, weil diese göttlichen Potenzen noch andere Existenzweisen in sich schliefsen, die aber niemals ohne den göttlichen Willen und zwar den bewufsten Willen realisiert werden können. Es fragt sich also, ob nicht doch die Gottheit die Möglichkeit neuer Seinsformen in sich schliefst, die freilich nur dadurch möglich werden, dafs Gott selbst diese mögliche Entfaltung des in seinem Wesen enthaltenen Möglichen weifs und will. Wenn nun dieses über die göttliche ursprüngliche Einheit hinausgehende Auseinandertreten der Potenzen nur ein schlechter Abklatsch des Göttlichen würde, so wäre absolut nicht einzusehen, weshalb Gott eine solche Möglichkeit verwirklichen oder auch nur denken sollte. Wenn aber Gott aus seinen Potenzen noch ein neues, zwar von ihm verschiedenes, d. h. von ihm als diesem absolut einheitlichen Wesen verschiedenes, trotzdem aber positiv eigenartiges Sein hervorholen kann, eine andere Form, wie die göttlichen Potenzen zur Darstellung kommen, so ist es gefordert, dafs Gott dieses Sein realisiere, schon deshalb, weil er universal ist und als solcher sich als den Grund von allem möglichen Sein und eben damit erst als wirklich absoluten, ohne den schlechterdings nichts sein kann, der aber auch alle Realität ursprünglich in sich schliefst, will und weifs, was nicht der Fall wäre, wenn er nur in seiner absolut einheitheitlichen Existenzform sich wollte oder gar nur wollen könnte. Nur dann ist in ihm das All der Realität begründet, wenn wirklich alle Realität in ihm befafst ist, nicht blofs die absolut einheitliche, die er von Ewigkeit ist, sondern auch die Realität, die noch durch ihn möglich ist, wenn er sich als das absolute Subjekt-Objekt, als das sich selbst wollende und wissende absolute Ich zugleich als den Möglichkeitsgrund von anderem erfafst.

Wenn die Gegensätze in Gott gar nicht ursprünglich vorhanden, sondern in der Indifferenz aufgehoben und vernichtet

wären, so könnten sie auch nicht in der Welt hervortreten, um die mannigfachen Weltgestalten zu bilden; dann müfste ein aufsergöttliches Prinzip angenommen werden, durch das sie selbständig werden können. Wenn sie aber ursprünglich als nicht geeinte Gegensätze vorhanden wären, so würde man überhaupt die Idee einer absoluten Einheit, die der Welt zu Grunde liegt, aufgeben müssen. Es wird also nichts übrig bleiben, als anzunehmen, dafs die in Gott ursprünglich geeinten Gegensätze in der Welt in einer anderen Existenzform vorhanden sind als in Gott, und da sie doch ursprünglich in Gott sind, und zwar in absolut harmonischer Form in Gott sind, so müssen sie durch Gottes Aktion selbst in eine noch andere Existenzform übergegangen sein, die sie in der Welt annehmen. Schon Duns Scotus hat den fruchtbaren Gedanken gehabt, dafs in der Welt nicht nur verschiedene Grade des Seins, die mit dem Nichtsein in verschiedenem Mafse gemischt seien, sondern dafs in der Welt positive göttliche Vollkommenheiten seien, die freilich seiner Meinung nach der göttlichen Willkür ihr Dasein in der Welt verdanken sollen. Schelling war der Meinung, dafs Gott diese Potenzen, die in ihm sind, zur Selbständigkeit entlassen habe, weil er nur so sich als den Herrn des Seins voll erweisen konnte, wenn er auch der in der äufsersten Gegensätzlichkeit auseinander getretenen und damit selbständig gewordenen Potenzen Herr blieb und sie zu einer höheren Einheit zurückführte. So kam er dazu, von einem Umsturz der Potenzen zu reden, wodurch er eben diese äufserste Gegensätzlichkeit ausdrücken wollte. Allein man hat ihm nicht mit Unrecht entgegengehalten, dafs er die Potenzen so sehr zu selbständigen Wesen gemacht habe, dafs sie mehr oder weniger an die Phantasiegestalten gnostischer Äonen erinnerten. Es wird die Aufgabe sein, die Art, wie die Gegensätze in Gott ursprünglich unterschieden und geeint sind, von der Art, wie diese göttlichen Potenzen in der Welt unterschieden und doch auch zu einer Einheit zusammengefafst sind, zu unterscheiden und beide Formen auf die rechte Weise zu verbinden.

b) Metaphysik der Welt.

Man hat nun versucht, durch die Idee der Kausalität die Schwierigkeit zu lösen, indem man sagte, Gott habe Kausalitäten gesetzt, eine Formel, die jedenfalls auf sehr geschickte Weise ausdrückt, dafs die Welt nicht als blofse unselbständige Funktion

des Absoluten angesehen werden kann, und die der Wechselwirkung der Weltobjekte gerecht wird. Aber die Formel ist so abstrakt, dafs man nicht sieht, wie Gott aus reiner Kausalität endliche positive Realitäten setzen kann. Man kann freilich von der Analogie der Welt aus mit Recht schliefsen, dafs eine Ursache, die selbst Ursachen setzen kann, weit mächtiger und vollkommener sein mufs als eine Ursache, die nur Verhandenes, Gegebenes kombinieren oder durch ihre Aktion modifizieren kann, worüber die endlichen Ursachen nicht hinauskommen. Man kann also f o r m a l die schöpferische Ursache durch dieses Merkmal charakterisieren, dafs sie selbsttätige Ursachen setzt. Allein es bleibt bei dieser Ansicht doch die Schwierigkeit, dafs durch blofse absolute Kausalität eine endliche Welt soll gesetzt werden können. Die Schöpfung aus Nichts ist eine völlig ungenügende Formel, weil sie höchstens negativ abwehrt, dafs Gott nicht aus einem ihm fremden Stoffe die Welt gebildet habe, was sie freilich auch nur dann tut, wenn man nicht wie Augustin u. A. das Nichts wieder als eine negative Kraft fafst, die das Sein mindert, so dafs Gott das summe esse ,die Welt das minus esse wäre, mit Negation gemischtes göttliches Sein enthielte.

Man wird nicht sagen können, dafs Gott aus Nichts geschaffen habe, sondern dafs Gott die Welt aus sich, aus den in ihm vorhandenen Potenzen geschaffen habe und schaffe. Wenn Gott sich selbst wissendes und wollendes Wesen ist, so kann er als Herr über seine Potenzen die Faktoren, die bei ihm in Einheit sind, den objektiven und den subjektiven, den idealen und den realen, zunächst für sich fixieren, den realen für sich, der ohne den idealen blinder Trieb, den idealen, der ohne den realen blofse Idee wäre, den subjektiven, der für sich selbstisch wäre, weil ihm die universale Vernunft fehlte, den objektiven, der für sich allgemein wäre, es aber zu keiner Konkretheit brächte. So kann also das absolute Wesen einen möglichen Zustand seiner Seinsweisen denken, der das Gegenteil seiner absoluten Harmonie wäre, und doch würde, falls jeder Faktor für sich wäre, jeder sich nach dem anderen sehnen, weil alle Seinsweisen zusammengehören, keine für sich besteht. Es würde jeder, wenn er aus der aktiven Einheit herausgenommen wäre, im Verhältnis zu seinem Zustand in der Einheit in einem Potenzzustand sich befinden. Dafs nun diese Potenzen in einen a b s o l u t e n Gegensatz treten, jede für sich im absoluten Potenzzustand bliebe, würde unmöglich sein, weil sie

niemals ganz unaktiv sein und ganz aus der Einheit fallen können. Dagegen ist es nicht unmöglich, dafs diese Kräfte auseinandertreten, um in neuer Form geeint zu werden. Dieses Auseinandertreten würde der Einigung gegenüber einen relativen Potenzzustand darstellen; die Einigung würde die Aktualität darstellen, denn sie sollten ja aus einer Trennung zu einer neuen Form der Einigung übergehen. Wenn diese Einigung aber nicht eine leere Wiederholung der absoluten Einheit sein soll, so mufs sie anders geartet sein; sie kann nicht absolut sein; sie kann nur eine relative, werdende sein und wenn sie eine werdende ist, so mufs sie, da kein Grund vorhanden ist, warum der Vereinigungsprozefs aufhörte, eine ins Unendliche fortschreitende sein. Somit ergeben sich Grade der Einigung, es entstehen durch das jedesmalige Fixieren eines Einigungspunktes eine Reihe von Existenzformen, deren jede ein Abbild der göttlichen Einheit darstellt und welche alle zusammen in all ihren Beziehungen eine unendliche Fülle des Seins darstellen, von dem zwar jedes für sich unvollkommen, das aber in seiner Totalität ein unendlich mannigfaltiges und doch einheitliches Abbild des vollkommenen Wesens ist. So wird man also, gerade wenn Gott voll selbstbewufstes und sich selbst wollendes Wesen ist, das seine Seinsweisen durchschaut, auch als möglich zugeben müssen, dafs Gott diese mögliche Gestaltung seiner Kräfte oder Seinsweisen als denkbar fixieren kann und den ganzen möglichen Prozefs des Werdens übersieht, der aus dem Auseinandertreten der Potenzen und ihrer successiven Einigung hervorgeht, und wenn er so ein neues von seinem ursprünglichen Einheitszustand verschiedenes Sein überschaut, so ist auch anzunehmen, dafs er diese mögliche Welt will. Denn er wird so auf neue Weise seiner Harmonie bewufst, wenn er auch die auseinandertretenden Potenzen in der Einheit erhalten kann, und er hat nur so einen wirklich universalen Willen, wenn er sich auch als den Möglichkeitsgrund von anderen Existenzformen und ihrer werdenden Harmonie *will*, falls er diese Möglichkeit in sich erschaut. So angesehen, wird die göttliche Kausalität die Welt wirklich aus *sich* hervorbringen, und die göttliche Intelligenz wird nicht erst durch das Erschauen eines andern zum Selbstbewufstsein kommen, sondern indem sie *sich selbst* durchschaut, sieht sie *in sich selbst* vielmehr die *Möglichkeit eines andern*, einer andern Art der Vereinigung der in ihr harmonisch geeinten Seinsweisen auf Grund ihres Auseinandertretens. So ist es wohl möglich,

ja nicht nur möglich, sondern vernünftig anzunehmen, dafs das absolute Wesen seiner Einsicht in die mögliche unendliche Kombinationsfähigkeit seiner auseinandertretenden Potenzen gemäfs kausal ist und diese Möglichkeiten realisiert. Wie das freilich die absolute Ursache macht, um kausal zu sein, davon haben wir keine Anschauung. Dafs sie aber den Potenzen durch ihre Ursächlichkeit, durch ihren bewufsten Willen eine neue Existenzform geben kann, das kann man sich daran deutlich machen, dafs auch wir unsere Gedanken mitteilen können, ohne sie deshalb selbst zu verlieren, indem wir ihnen in Wort oder Schrift eine Art selbständige Existenz geben. Warum sollte das absolute Wesen seine Potenzen nicht so beherrschen, dafs es ihnen eine neue Existenzform geben kann und sie doch zugleich in sich einheitlich zusammenhält, ja gerade auf Grund davon, dafs es sie in sich einheitlich zusammenhält, ihnen zugleich eine neue Existenzform gibt, sie für sich setzt, um sie in neuen Formen zu kombinieren, in Analogie damit, dafs wir unseren Gedanken, unseren Gefühlen und Wollungen auch eine andere Existenzform zu geben vermögen, die von der Einheit mit unserem Ich abgelöst ist, in objektiven Darstellungen, ohne dafs wir deshalb die Einheit mit uns selbst, mit unseren Gedanken, Gefühlsweisen, Willensrichtungen verlieren.

So wäre nun die Welt ein Produkt Gottes, das Gott aus seinen ihm eigenen Potenzen, denen er eine andere Existenzform gibt, schafft, aber doch von ihm unterschieden. Denn die Welt würde niemals eins werden mit dem göttlichen Ich, das als die *absolute* Einheitsform ihr gegenüber völlig transcendent ist, insofern Gott sich selbst als ihren Möglichkeitsgrund weifs und will, und sich als die alles überragende vollkommene Einheit erfafst. Insofern aber in der Welt die verschiedensten Grade der Vereinigung der Potenzen Gottes sind, sind diese Vereinigungspunkte, die voneinander unterschieden und doch alle aufeinander bezogen sind, doch nur durch die göttliche Aktion möglich; Gott ist in jedem solchen Vereinigungspunkt als die einigende Kraft tätig, ist also jedem solchen Punkte immanent, er ist ebenso in der einheitlichen Beziehung all dieser Vereinigungspunkte tätig, und je umfassender und vollkommener ein solcher Einheitspunkt ist, um so energischer macht sich in ihm die einigende Tätigkeit des absoluten Ich geltend. Aber nichtsdestoweniger ist ein solcher Einheitspunkt nicht mit dem absoluten Ich identisch; vielmehr wird er in seiner Bezogenheit auf andere Punkte als eine von ihm

unterschiedene und im Verhältnis zu ihnen selbsttätige Kraft sich betätigen, die von dem absoluten Ich verschieden, aber von seiner Aktion beseelt ist. So ruft die göttliche Aktion auf Grund der relativ selbständig gesetzten Potenzen Einheitspunkte hervor, die in ihrer Weise aktiv sind, in denen die Eine göttliche Aktion als eine besondere Art der Tätigkeit dem jeweiligen Einheitspunkt gemäfs sich offenbart. Auf diese Weise ist Gott über der Welt als vollendete Einheit und ist in ihr doch aktiv, ist ihr immanent, insofern er seinen Potenzen eine neue Daseinsform gibt, indem er sie aus ihrer ursprünglichen Einheit heraushebt und so ihnen Selbständigkeit verleiht, um sie in neuer Weise durch seine einigende Tätigkeit zu selbsttätigen Einheitspunkten zu verbinden. Und das vermag er auf Grund davon, dafs er das ewig mit sich einige, sich selbst wissende und wollende Urich ist, das sich zugleich als den ewigen Möglichkeitsgrund der Welt weifs und will, d. h. als die Kraft, die die Einheit ihrer Potenzen löst, um sie in neuer Weise zu verbinden und ihnen so eine neue Daseinsform zu geben. So wird auch ihre Aktion und die Formen ihrer Vereinigung zwar durchaus von Gottes Aktion durchdrungen sein, aber doch so, dafs die so hervorgerufenen Einheitspunkte sich auf ihre Weise betätigen, weil die göttliche Aktion in jedem eine bestimmte Art der Betätigung zur Folge hat, in diesem Sinne Kausalität setzende Kausalität ist. Diese Anschauung ermöglicht nun aber auch nicht blofs eine Metaphysik des Absoluten, sondern auch eine Metaphysik der Welt in der Weise, dafs beide Betrachtungsweisen völlig zusammenstimmen. Sehen wir die Metaphysik der Welt noch einen Augenblick an: sie wird das Berechtigte des Pluralismus und anderer mit ihm zusammenhängender Gedanken ins Licht stellen.

Wenn die selbstische und die ideale Potenz auseinandertreten und nur in unendlichem Prozefs geeint werden, so kann die Einigung niemals ein vollkommenes Gleichgewicht darstellen, was ja in der Gottheit von vornherein vorhanden ist, sondern nur eine Einigung, insofern die Eine oder andere Seite überwiegt. Zuerst überwiegt nun die selbstische und reale Seite; wenn die an sich unendliche Fähigkeit des für sich Existierens gar nicht mit dem idealen, universalen Faktor verbunden wäre, so würde diese in Form unzähliger für sich existierender blinder Kraftatome aktiv werden. Weil aber zugleich die ideale Potenz mit in Aktion ist, so wird die gesamte Fülle von Atomkräften niemals als blofses Chaos vorhanden sein. Das Resultat dieser Einigung unter der

Einwirkung des idealen vernünftigen Prinzips wird eine Ordnung der Atome durch ihr Aufeinanderwirken sein. Dem Beharren der Atome in ihrer Vereinzelung, ihrer gegenseitigen Abstofsung steht ihre gegenseitige Anziehung gegenüber. In dieser Anziehung kommt das universale Moment, das verbindende Element zur Geltung. Das Resultat des Abstofsens und Anziehens der Atome sind die verschiedenen Atomkonglomerate, die zu einander wieder in demselben Verhältnis stehen. Die Einigende Kraft macht sich hier geltend, insofern durch den Ausgleich der Repulsiv- und Attraktionskraft eine Ordnung der Atome eintritt. Die erste Form, in der die einigende Tätigkeit des absoluten Wesens sich hier offenbart, ist die mechanische Ordnung. Sie offenbart sich in den astronomischen Systemen der Weltkörper, in den grofsen Atomgruppen der Weltkörper und ihren Konstellationen mit ihrer Zentrifugal- und Zentripetalkraft, in den durch die verschiedenen Aggregatzustände und chemischen Verbindungen und Lösungen als gestaltete Massen sich bildenden Weltkörpern, in den physikalischen Erscheinungen der Naturkräfte, die auf verschiedene Arten der Bewegung in Wärme, Elektrizität, Licht, Schall zurückgeführt werden. Kurz überall in den verschiedenen Formen der mechanischen, der mathematisch-physikalischen, chemischen Gesetzmäfsigkeit offenbart sich die einigende Aktion des absoluten Wesens. Dabei ist aber das Merkwürdigste, dafs sich in der Masse der Atome eine Differenzierung zu Atomgruppen, zu Weltkörpern, und auf diesen wieder Differenzierungen bilden, durch die die Weltkörper zu abwechselungsreich gestalteten Massen werden, Luft, Meere, Festland, geologische Schichten und Gestalten sich bilden, die alle in einer gesetzmäfsigen Wechselwirkung stehen. Nachdem durch diese Differenzierungen die Bedingungen dafür vorhanden sind, beginnen neue Kombinationen, in denen eine neue Form der Einigung des realen und idealen Prinzips hervortritt in den organischen lebendigen Gestaltungen von den einfachsten Zellen bis zu den kompliziertesten Organismen. Hier macht sich nicht mehr nur die mechanische Ordnung geltend, sondern es liegen diesen mannigfaltigen Gebilden ideale Typen, Zweckideen zu Grunde, welche das mechanische Aufeinanderwirken der Atome und Atomgruppen in ganz bestimmter Weise regulieren. In den Organismen, je höher sie werden, um so mehr, werden die Teile durch einen einheitlichen Gedanken zusammengehalten, der die Differenzierung der Organe und das Zusammenwirken der Organe

zu einem einheitlichen Ganzen leitet; demgemäfs werden die dem Organismus nützlichen Stoffe assimiliert, die schädlichen ausgestofsen und in dem Innern des Organismus eine besondere Wechselwirkung der Organe hergestellt, die der Förderung des Ganzen dient. Hier ist eine neue Vereinigung der realen Atome mit der idealen Potenz, die hier in unbewufster Form insofern eine dominierende Stellung einnimmt, als sie die Kombinationen der Atome nach einem einheitlichen Typus, einer Idee leitet. Zweifellos ist hier die Einigung eine vollkommenere als in der blofs mechanischen Ordnung, die nur in dem äufserlichen Aufeinanderwirken in gesetzmäfsiger Form eine Einheit darstellt. Hier ist es ein bestimmte Gruppen von Atomkräften zusammenfügender Gedanke, der eine weit innigere Beziehung der Teile zu dem Ganzen, das eben ein in sich abgeschlossener, sich selbst reproduzierender Organismus ist, herstellt. Insofern nun aber eine aufsteigende Linie der Organismen von den einfachsten Formen zu den kompliziertesten sich wahrnehmen läfst, kann man nicht blofs mit Bezug auf die Einzelorganismen, sondern mit Bezug auf die gesamte aufsteigende Linie schon hier von einer teleologischen Ordnung reden, die sich übrigens in den Formen mechanischen Aufeinanderwirkens vollzieht, nur dafs die eigentümliche Art der Gruppierung eine leitende Idee voraussetzt, welche die mechanische Gruppierung reguliert. Es ist die einende Tätigkeit des Absoluten in dieser teleologischen Ordnung so wirksam, dafs sie die realen Atomkräfte, die schon durch die mechanische Ordnung eine niedere Form der Einheit von dem realen und idealen Prinzip darstellen, nun in einer höheren Form, zunächst in einem Typus eines Organismus und dann in einer geordneten Typenreihe zur Einheit zusammenfafst. Die fortschreitende Macht des idealen Prinzips über das Selbstische zeigt sich hier darin, dafs in diesem Gebiete nicht blofs die Selbsterhaltung hervortritt, dafs nicht blofs der Typus in Einzelexemplaren, die sich selbst erhalten, sich geltend macht, sondern auch als Gattung, und dafs je höher die Organismen, um so mehr die Gattung schon in der Teilung der Geschlechter, die sich anziehen, und in der Sorge um die Nachkommenschaft hervortritt.

Eine noch konzentriertere Form der Einheit der getrennten Potenzen bahnt sich in den Organismen insofern an, als sich in einem Teil derselben sicher die Empfindung und mit ihr allmählich die Intelligenz als ein neues Moment geltend macht, zuerst nur in vereinzelten Empfindungen, dann in der Fähigkeit, in unmittel-

barer Form zu kombinieren und unbewufste Schlüsse zu machen, in der Fähigkeit des Gedächtnisses, und dieser seelischen Verinnerlichung korrespondierend in der Fähigkeit, diesen Empfindungen einen Ausdruck zu geben in Gesten und Tönen. Hierin zeigt sich insofern eine konzentriertere Einheit, als das Empfinden und Fühlen doch ein in sich reflektiertes Wesen voraussetzen, das vielleicht noch nicht seinen subjektiven Zustand von der objektiven Welt bewufst unterscheidet, aber doch von seinem Zustand ein Gefühl hat, also von seinem Organismus eine Art Bewufstsein hat, das sich auch in Trieben äufsert, die sich um die Selbsterhaltung und die Erhaltung der Gattung meistens drehen und sich von den unbewufst teleologischen Bewegungen dadurch unterscheiden, dafs sie mit Gefühl verbunden sind. Hier beginnt die Einheit des realen und idealen Prinzips so vollkommen zu werden, dafs die bisher nur in unbewufster Form hervortretende und unter dem Überwiegen des realen Faktors stehende Einheit des idealen Prinzips mit dem realen, die nur in der völlig unbewufsten Form objektiver Zweckmäfsigkeit und Vernünftigkeit sich geltend machte, nun in bewufster Form sich anzukündigen beginnt. Wenn man den Tieren S e e l e zuschreibt, so drückt man damit diese neue Einheit aus, indem in den b e s e e l t e n O r g a n i s m e n die bisherige Einheit des idealen Prinzips mit dem realen, die nur in dem dem Mechanismus innewohnenden teleologischen Typus hervortrat, nun dadurch übertroffen wird, dafs diese neue Einheit des idealen und realen Prinzips im Bewufstsein, wenigstens in Form des Gefühls und des Gedächtnisses und des unbewufsten Schliefsens, den Organismus zunächst in unmittelbarer, instinktiver Form des Gefühls und Triebes einheitlich beherrscht und beseelt. Eine noch höhere Form der Einheit der Gegensätze wird da erreicht, wo das Bewufstsein nicht nur die Beseelung der Organisation in unmittelbarer Weise vollzieht, sondern auf Grund dieser beseelten Organisation das Bewufstsein sich zum S e l b s t b e w u f s t s e i n erhebt und nun auf Grund einer klaren Unterscheidung des Ich von seinem leiblichen Organismus, dieser in die Einheit des Bewufstseins aufgenommen und so eine höhere Einheit des realen Faktors mit dem idealen erreicht wird. Ebenso aber nimmt das Ich die unbewufste anorganische, die unbewufst organische, die beseelte Natur, d. h. die gesamte Natur in sein Bewufstsein auf und erweitert so mittels seiner leiblichen Organisation sein Selbstbewufstsein zum Weltbewufstsein. Hier ist der Höhepunkt der Naturentwickelung im

Geiste erreicht. Die Natur, die man als eine durch mannigfache Stufen sich realisierende Einheit der realen und der idealen Potenz unter dem Übergewicht der realen Potenz ansehen kann, wird nun in das Selbstbewufstsein aufgenommen; in diesem Selbstbewufstsein ist also eine höhere Einheit des Realen und Idealen insofern gegeben, als die überwiegend reale Natur in das Bewufstsein aufgenommen wird. Dafs aber ebenso dieser Aufnahme der realen Natur in das Bewufstsein eine Gestaltung der Natur durch das Bewufstsein entspricht, dafs damit auch die bisherige Natur in neuer Weise von dem idealen Prinzip durchdrungen und damit selbst auf eine noch höhere Stufe der Einheit mit dem idealen Prinzip erhoben wird, sei hier nur vorläufig bemerkt.

Wenn nun die Metaphysik der Natur die Aufgabe hat, die immer vollkommenere Durchdringung des realen Prinzips mit dem idealen in immer höheren Einheiten in den Grundzügen darzustellen, indem sie von der mechanischen Gesetzmäfsigkeit zu der auf diese aufgebauten teleologischen Gesetzmäfsigkeit, von dieser zu der auf beiden ruhenden Beseelung der Natur, endlich von dieser zu dem auf allen diesen Formen ruhenden Selbstbewufstsein aufsteigt (in das die Natur aufgenommen und von dem die Natur selbst wieder mit idealen Kräften erfüllt und so wieder zu einer höheren Einheit, welche die Kultur darstellt, geführt wird), so hat es die Metaphysik des Geistes mit dem Selbstbewufstsein und seinen Formen und Betätigungen zu tun.

Der Fortschritt, der in Bezug auf die Einheit der Potenzen durch das Selbstbewufstsein gemacht wird, ist der, dafs nicht blofs wie bei dem beseelten Organismus ein Bewufstsein als Gefühl mit dem Organismus zur Einheit verbunden ist, sondern dafs das Bewufstsein sich von dem Organismus des Leibes loslöst, um sich für sich zu fixieren. Diese Trennung ist deshalb ein so grofser Fortschritt, weil hier ein neuer Einheitspunkt gewonnen wird, durch den höhere Formen der Einigung auf Grund der Unterscheidung zu stande kommen. Diese Loslösung vom Leibe ist nun freilich nur möglich, wenn hier eine Einheit, ein für sich Sein, wenn hier ein Einheitspunkt, eine einheitliche Aktionskraft gesetzt ist, die die subjektive Seite des für sich Seins und die ideale Seite, die vernünftige Seite zu einer unmittelbaren Einheit in der Weise zusammenfafst, dafs diese Einheit nicht blofs eine Einheit von dem realen und idealen Faktor ist, was auch auf unbewufste Weise

der Fall sein kann, auch nicht bloſs eine unmittelbare und noch nicht gelöste Einheit von Organismus und Bewuſstsein ist, sondern so, daſs diese Einheit sich selbst als solche Einheit setzt, sich bewuſst als solche Einheit will und sich als solche Einheit weiſs. Erst wenn sich diese Einheit als solche Einheit, als Ich durch ihre Aktion erfaſst, kann sie sich von anderem bewuſst unterscheiden und zu diesem anderen in bewuſstes Verhältnis treten. Mit beidem zusammen ist aber eine neue Welt gegeben, in der sich wieder die Einheit des realen, subjektiven und des idealen, universellen Faktors darstellt, die Welt des Geistes und die Gemeinschaft der Geister.

Aber auch daran ist es noch nicht genug. Je mehr der Geist sich seiner einheitlichen Kraft als Ich und der ihm entgegenstehenden Objekte der Welt bewuſst wird, um so mehr wird er auch eine Einheit dieses Gegensatzes erstreben und diese Einheit in den Mächten oder der Macht finden, welche das Ich und die ihm entgegenstehenden Weltmächte zur Einheit zusammenfaſst. Hier ist der Ursprung der Religion. Hier ist es nicht mehr die dem ganzen Weltprozeſs zu Grunde liegende einheitliche Tätigkeit, die für die Weltwesen selbst unbewuſst wirkt, sondern hier kommt diese einheitliche Aktion dem Geiste zum Bewuſstsein. Der Mensch wird sich der ihn und die Welt durchwirkenden einheitlichen Macht bewuſst, die er je nach seiner Bewuſstseinsstufe wieder verschieden auffaſst.

Das erste Stadium der menschlichen Entwickelung steht trotz der grundsätzlichen Einheit des Bewuſstseins noch unter dem Übergewicht des realen Faktors. Das Bewuſstsein ist noch von einzelnen Eindrücken der Natur und anderer Menschen erfüllt, die ihn umgeben, ohne daſs es gelänge, diese Einzeleindrücke zu höheren Einheiten denkend zusammenzufassen. Man bleibt noch in sinnlichen Einzelanschauungen haften, die nur durch das Gedächtnis festgehalten und hier und da dürftig kombiniert werden. Ebenso machen sich die selbstischen Interessen, die Naturtriebe, die selbst noch nicht geeint sind, die von dem Organismus ausgehen, um so mehr geltend, als die verschiedenen Iche selbst alle noch unter dem Übergewicht der Natur stehen. Zwar ist nicht zu leugnen, daſs neben den selbstischen Interessen auch gemeinschaftliche Interessen hervortreten, wenn auch nur zunächst in engem Umkreis, neben selbstischen Gefühlen auch Ge-

meingefühle sich regen; nur werden sie noch nicht über die Vereinzelung hinauskommen und alle die mannigfachen Elemente sind nur formal in dem Ich beisammen, aber in keiner Weise ausgeglichen. Nach einer anderen Seite macht sich, sobald das Selbstbewufstsein erwacht, der Einheitstrieb insofern geltend, als der Gegensatz des Ich gegen das Nichtich, zunächst gegen die Naturobjekte, aber auch gegen andere Iche dadurch ausgeglichen zu werden beginnt, dafs man auf eine höhere Einheit, sei es praktisch, sei es theoretisch, zurückgeht, um den Gegensatz zwischen dem Nichtich, wie umfangreich oder eng, wie unzusammenhängend oder einheitlich dieses Nichtich auch aufgefafst werde, und dem Ich auszugleichen, worin der empirische Ursprung der Religion liegt, d. h. die einigende Aktion der Gottheit, die obwohl bewufst sonst nur objektive Resultate erzielt, kommt in dem Menschen zum Bewufstsein und wird nun erst recht der Grund für das einheitliche Bewufstsein des Menschen, wenn auch zunächst noch in sehr unvollkommenen Formen. Je mehr das Ich noch mit Naturinhalt und selbstischem Willen überwiegend erfüllt ist, um so naturalistischer wird auch diese göttliche Einheit erscheinen, um so mehr wird sie in den Dienst eudämonistischer Selbsterhaltung, vielleicht auch auf die Erhaltung des eigenen Stammes gerichteter Wünsche gestellt werden; je unselbständiger das Ich noch den Naturmächten gegenüber ist, um so mehr wird sein Selbsterhaltungstrieb sich darin zeigen, Wesen zu finden, die über die Naturmächte Herr sind, um diese sich günstig zu stimmen und so mit ihrer Hilfe sich gegen die Naturmächte zu behaupten; oder der Mensch will mit diesen Wesen eins werden, sie in sich aufnehmen, um so durch sie die Naturmächte in seine Gewalt zu bekommen. Der Einheitstrieb des Ich macht sich hier doch schon insofern geltend, als der Gegensatz zwischen dem Ich und den Naturmächten so auszugleichen versucht wird und zwar auf religiöse Weise durch Rückgang auf eine die jeweiligen Hemmungen und Gegensätze aufhebende höhere einheitliche Macht, wodurch zugleich auch das Selbstbewufstsein wieder zu höherer Einheitlichkeit erhoben wird. Dasselbe findet statt, wenn durch die gemeinsame Pietät gegen den Ahnen, den Stammahn, der Gegensatz der einzelnen selbstischen Iche gegeneinander in der höheren Macht dieses Ahnen, dem alle untertan sind, ausgeglichen wird.

Der weitere Fortschritt besteht darin, dafs das Ich seinen vereinzelten Inhalt von Natureindrücken und psychologischen Er-

fahrungen unter Begriffen zusammenfafst und so den einheitlichen Begriff der Natur bildet, von der es sich abhängig setzt, die ihm als Schicksal oder in ihrem gesetzmäfsigen Zusammenhang zum Bewufstsein kommt und ebenso seinen Organismus mit all seinen Elementen als Teil der Natur auffafst. Je mehr der Mensch in der Natur Zusammenhang, Gesetzmäfsigkeit, schliefslich Zweckmäfsigkeit findet, um so mehr wird er dieser erkannten Gesetzmäfsigkeit sich einordnen und ebenso seine Versuche, seine Anlagen, Gefühle, Triebe zu ordnen, unter den Gesichtspunkt bringen, dafs er auch hier überall das gesetzmäfsige Leben der Natur zu achten und zu respektieren habe. Die Einheit wird er in dem Naturgemäfsen Leben finden. Hier überwiegt immer noch der reale Faktor, aber er ist nicht mehr zerstreut, sondern unter allgemeine Begriffe gebracht, und der Mensch, der die Gesetzmäfsigkeit der Natur ahnt, kann nun auch bewufst der Natur gemäfs leben. Auch das Leben der Menschen untereinander wird schliefslich unter den Gesichtspunkt der Natur gestellt, indem die verschiedenen Grundtriebe, der egoistische und der Gattungs- und Geselligkeitstrieb, sich auf natürlichem Wege so ausgleichen sollen, dafs als das Gesetz der menschlichen Gesellschaft auch nach dieser Seite ein naturgemäfses Leben resultiert, das sich aus der Erkenntnis ergibt, dafs die natürlichen Anlagen und Triebe sich gegenseitig einschränken und dafs der selbstische Trieb für sich am besten wegkommt, wenn er sich dem geselligen unterordnet. Die höchste Einheit, der hier alles untergeordnet wird, ist die Natur und ihr Gesetz, und die Gottheit erscheint hier als die Naturmacht, oder das Naturleben, oder die Naturordnung, welche alles zur Einheit zusammenhält. Wenn nun hier auch der Geist schon eine höchste Einheit erreicht hat, so ist doch im wesentlichen der reale Faktor in seinem Bewufstsein im Übergewicht.

Die höheren Stufen tendieren dahin, dafs der Geist sich seiner selbst und seiner Aktivität voll bewufst wird, dafs die Naturpotenz in ihm zurücktritt, dafs die ideale Potenz die Herrschaft gewinnt. Den Übergang dazu bildet eine Abwendung von der Natur und ihrer Vergänglichkeit, wie sie sich in der Hinwendung zu der Abstraktion zeigt, die über den Gegensatz der Natur und des Ich hinausgeht und schliefslich im Untergang alles Konkreten im Brahm oder gar im Nirwana endet. Da der Geist über die Einheit von Real- und Idealprinzip unter dem Übergewicht des Realen, d. h. über die Natur hinausgeht und doch die höhere Einheitsform

beider in der Unterordnung des selbstischen Prinzips unter das Universale, den vernünftigen Willen noch nicht erreicht, so geht er auf die Indifferenz beider Prinzipien zurück, wie sie in dem Brahm gegeben ist, in dem alles Konkrete versinkt. Fängt aber der Geist an sich selbst zu erfassen und doch noch der Hemmnisse, die ihm von der Natur kommen, sich nicht mächtig zu wissen, so drückt sich dieses Schwanken in einem dualistischen Bewufstsein aus und der Einheitstrieb des Geistes wird versuchen sich dadurch zu retten, dafs er in einem vollkommenen Geiste die Welteinheit garantiert sieht, der sein Gegenteil überwindet. Hier erfafst sich der Geist als die Einheit von Real und Ideal, von Vernunft und Willen, als vernünftigen Geist, sieht aber als seinen Gegensatz eine Macht, in der das selbstische Realprinzip des blinden Willens das ideale Prinzip überragt.[1]) Die Einheit sucht er durch den Kampf zu erreichen, in dem das letztere Prinzip besiegt wird.

Wird der Geist seiner selbst mächtig, indem die ideale Potenz, die Vernunft, die Herrschaft gewinnt, so erfafst er sich auch als die Kraft, die die Hemmnisse der Natur positiv gestaltend überwindet. Er wird dessen inne, dafs er sich selbst mittels seines Denkens ein Weltbild schafft. Er sieht in seiner Vernunft den Mafsstab, nach dem er die Wirklichkeit mifst, er sieht in ihr die Ideale bildende Kraft und nach diesen Idealen bildet die aktive Vernunft den eigenen mannigfaltigen Organismus aus und macht die Natur zum Symbol des Geistes, gestaltet auch die Gemeinschaft der Geister zu einer harmonischen Ordnung. Um aber diese Harmonie vollkommen herzustellen, sieht der vernünftige Geist die ganze Welt als vernünftig, vernunfterfüllt an, und statt einer blinden Naturordnung sieht er in der Welt eine vernünftige Ordnung, die V o r s e h u n g. Erfafst der Geist sich selbst vollends als übernatürlichen, mit der objektiven Vernunft geeinten W i l l e n, so wird er noch mehr seines Unterschiedes von der Natur, seiner Erhabenheit über die Natur auf positive Weise als vernünftiger Wille inne; die objektive Vernunft erscheint ihm in dem positiven Gesetze, dem sich sein Wille fügt und das sein Verhältnis zu andern Willen regelt. Um sich gegen alle etwaigen Widerstände zu sichern, sich die Harmonie seines Bewufstseins zu erhalten, sieht er dieses Gesetz als Gebot eines allumfassenden und

1) Angromainus handelt, ehe er denkt.

allmächtigen, über die Natur erhabenen Gottes an, dessen Willen auszuführen die allgemeine Aufgabe ist.

Die höchste Form, welche der Geist erreichen kann, ist die, wo er vollkommen seiner Herr ist, wo er nicht blofs einem fremden Gesetze gehorcht und einem überweltlichen Gotte, wo die Vernunft und der Wille völlig grundsätzlich harmonieren, das universale ideale und das subjektive, partikulare Moment völlig eins sind, das Ich sich, seine Einzelheit grundsätzlich in den Dienst des Allgemeinen stellt und ebenso seinen Organismus und durch ihn die Natur mit dem idealen Vernunftfaktor durchdringt. Mit solcher guten Grundgesinnnung ist auch der Wille einer Gemeinschaft der Geister eo ipso verbunden. Auf diesem Standpunkt ist die Einheit des realen und idealen Faktors am vollkommensten erreicht; denn diese Einheit hat in dem Bewufstsein der tätigen Iche die höchste Konzentration erreicht; und wie sie die konzentrierteste Einheit in der Welt darstellen, und sich als Glieder einer Geistergemeinschaft zu einer sie alle umfassenden Einheit verbunden wissen, so dafs auch auf diese Weise die Einheit der von dem Geiste des Allgemeinen erfüllten Partikularwillen untereinander und mit dem Universalwillen der Gemeinschaft hergestellt ist, so stellt sich auch diese Einheit des Geistes in der unter dem Übergewicht des realen Faktors stehenden Natur dar und durchgeistet sie, so dafs sie zur Offenbarerin der Welt des geistigen Bewufstseins wird. Zu einer solchen Einheit kann sich aber der Geist nur erheben, weil er sich zugleich dessen völlig bewufst ist, dafs ihm die Quelle aller Einheit und Harmonie, der göttliche Geist, der das All als die sittliche Weltordnung durchwaltet, immanent ist. Mag man auch auf diesem höchsten Standpunkt zugeben, dafs der Geist niemals in einem gegebenen Momente ganz seinen Inhalt mit dem Bewufstsein durchleuchten kann, dafs diese grundsätzliche I m m a n e n z des absoluten Geistes im Endlichen, mit der die grundsätzliche innere Harmonie der Faktoren des Geistes, eine gute Grundgesinnung gegeben ist, kurz, dafs diese neue gotterfüllte Persönlichkeit ihren eigenen Naturorganismus nur in fortschreitendem Mafse mit Geist durchdringt, dafs die Persönlichkeiten in fortschreitendem Mafse sich verstehen und zu einem Geisterreiche verbinden und die gesamte Natur in fortschreitendem Mafse durchgeisten, so bleibt doch der grundsätzlich seiner selbst mächtige, vom absoluten Geiste durchwirkte Geist der konzentrierte Einheitspunkt, von dem die Harmoni-



sierung der Welt, ihre Durchdringung mit dem göttlichen Geistesprinzip ausgeht.

So zeigt die Metaphysik des Geistes eine fortschreitende Beherrschung des natürlichen, partikularen, selbstischen Prinzips durch das ideale Prinzip und damit einen beständigen Fortschritt in der Einheitlichkeit des vernünftigen Geistes. Indem wir diese Stadien der Metaphysik des Geistes mit ein paar Worten skizzierten, sind wir zugleich an dem Punkte angelangt, wo die Religionsphilosophie ihre Stelle hat. Wir müssen diesen Punkt noch schärfer ins Auge fassen.

c) Die Stellung der Religionsphilosophie zur Metaphysik des Geistes.

Fragt man, wie sich die einigende Kraft des absoluten Geistes, die, wie wir sahen, in diesem ganzen Prozesse wirksam ist, in dem Bewufstsein in den verschiedenen Entwickelungsstadien offenbare, so erscheint diese Einheit, solange der Geist sich noch nicht scharf von der Natur unterschieden hat, als die Allnatur, als die Naturordnung mechanischer oder teleologischer Art oder als die Weltseele. Sobald aber der Geist sich bewufst von der Natur unterschieden hat und sich mit der Geisterwelt zu einer Einheit zusammenfafst, so wird für ihn diese Einheit die in dem Einzelgeist alle Gegensätze zur schliefslichen Harmonie ausgleichende und die Geister zu einem harmonischen Aufeinanderwirken ordnende Geistesmacht, kurz die Vorsehung, und wenn nun noch die Durchdringung der Natur mit geistiger Aktion seitens der Geisterwelt hinzugenommen wird, so wird die all diese Gegensätze zur Einheit zusammenfassende Gröfse zur ethischen Weltordnung. Und wenn man nun den Geist überall entfaltet sieht und mächtig über die Natur und sich dessen bewufst wird, dafs es dieselbe Einheit ist, welche in all diesen Formen die gesamte Welt durchzieht, teils in bewufster, teils in unbewufster Weise, wie die Welt immer mehr zu einer harmonischen Einheit wird, so kommt dann zu Tage, dafs es die über alle Einzelerscheinungen übergreifende einheitliche Macht des absoluten Geistes ist, die überall die Einheit des Getrennten, alle Grade der Vereinigung der Potenzen verursacht und sich als die bindende Macht der auseinandergetretenen Potenzen betätigt; nicht der endliche Geist, der selbst erst zu der Einheit mittels des ihm innewohnenden gottgewirkten Einheitstriebes sich erhebt, vermag dies für sich zu tun, sondern

nur der in sich selbst vollendete einheitliche absolute Geist ist es, der durchweg als das einigende Band in den endlichen Weltgestalten wirkt. Aber indem sich der endliche Geist dieser einheitlichen Aktion Gottes auch bewufst wird und sich zu der Überschau all dieser Formen dieser Einheit erhebt, vermag er den absoluten Geist als die alles zusammenbindende Einheit zu erfassen und sich dessen bewufst werden, dafs diese alles zusammenbindende, überall die Gegensätze verbindende Macht der absolute Geist ist, der auch in ihm als die alle Einheit und Harmonie herstellende Macht wirksam ist. So wird die Metaphysik der Welt in die Metaphysik des Absoluten zurückgehen, und in dem menschlichen Bewufstsein ist es die Religion, die diesen Rückgang auf das absolute Wesen vollzieht.

Wenn wir nun noch speziell das Verhältnis der Selbständigkeit der Welt zu der Aktion des absoluten Geistes einen Moment ins Auge fassen, dieses Grundproblem der Metaphysik, das auch das Grundproblem der Religion ist, so wird sich uns folgendes nach allem Bisherigen ergeben. Wir können nicht sagen, dafs die Welt nur eine Funktion des absoluten Geistes sei; denn der absolute Geist ist in sich vollkommen; die auseinandergetretenen Potenzen sind in diesem Sinne nicht Funktionen des absoluten Geistes; eben darin, dafs sie aus der ursprünglichen Einheit in dem absoluten Ich durch den Willen des absoluten Wesens herausgesetzt sind, besteht ihre relative Selbständigkeit; aber die Macht, die sie doch, wenn auch in den verschiedensten Graden, zusammenhält, ist der absolute Geist. Den Weltdingen ist also die Gottheit soweit immanent, als in ihnen die absolute Einheit wirksam ist; aber sie sind soweit von Gott als einzelne Wesen unterschieden, als sie doch nur bestimmte begrenzte Einheiten der Potenzen in verschiedenen Graden darstellen. Man kann also insofern sagen, dafs Gott in diesen einheitlichen Wesen wirksam sei, insofern sie und insoweit sie eine Einheit der Potenzen darstellen; aber ihre Wirksamkeit ist doch nicht eine nur göttliche, denn insoweit diese Einheit doch nur in bestimmtem Mafse sich in ihnen wirksam zeigt, sind sie als diese bestimmten Einheiten zugleich selbst tätig. Die göttliche einigende Wirksamkeit ist ihnen in dem Mafse immanent als ihre Einheit vollkommen ist. Sie fehlt nirgends; aber sie ist nicht überall gleich wirksam. Je konzentrierter nun die Einheit ist, um so vollkommener ist die Tätigkeit der Weltwesen. Am mäch-

tigsten wirken doch die selbstbewufsten, ihrer selbst mächtigen Geister. Je zerstreuter ein Geist ist, um so weniger wirkungsfähig ist er, je konzentrierter, einheitlicher, um so mehr; je mehr nur seine partikularen Interessen vorliegen, um so geringer ist seine Wirksamkeit, bei allem Scheine der Macht; die egoistischen Aktionen führen schliefslich zur Isolierung und Zerstreuung und die scheinbare Konzentration eines egoistischen Geistes geht schliefslich doch an der der Welt immanenten Vernunft, wie man sagt, — besser kann man sagen, an der einheitlichen Kraft zu Grunde, die das All durchwirkt, wie denn auch die, welche im grofsen Stil egoistisch handeln, immer gezwungen sind, nicht nur den Schein des Egoismus zu vermeiden, sondern auch tatsächlich gemeinnützig zu handeln, um sich zu behaupten. Wir können demgemäfs sagen: in dem Mafs, als die Weltwesen die Einheit der Potenzen erreicht haben, ist die Gottheit in ihnen als diese einigende Macht tätig, oder sie sind auf Grund der göttlichen einigenden Wirksamkeit tätig — und da sie um so aktiver sind, je energischer ihre Einheit ist, so wird auch der Satz gelten, je mehr Gott einem Weltwesen als einende Kraft immanent ist, um so mehr wird es auch aktiv sein. Aber niemals wirkt Gott für sich selbst in der Welt, immer wirkt er so, dafs die göttliche Kraft in der endlich bestimmten Form der Weltwesen aktiv ist und so, dafs diese Form von der Tätigkeit anderer Weltwesen unterschieden ist. Denn immer ist das Resultat dieser einigenden Tätigkeit ein bestimmtes Weltwesen, das eben seine Selbständigkeit darin hat, dafs es als dieses bestimmte Wesen wirkt. Kurz, Gott wirkt in der Welt als die einigende Kraft, und je einheitlicher, in sich geschlossener ein Weltwesen ist, um so göttlicher ist es, um so energischer ist aber auch seine Wirksamkeit. In jeder neuen Verbindung der Potenzen zu einem Weltwesen ist die einende göttliche Kraft tätig; aber das Resultat der Einigung ist nach der verschiedenen Stellung der Potenzen zueinander ein verschiedenes, und die so entstandenen Weltwesen sind deshalb auch auf Grund der göttlichen Aktion in verschiedenem Mafse tätig. Gott, der den in ihm vollkommen harmonisierten Potenzen eine neue Form gegeben hat, indem er sie zur Selbständigkeit entlassen hat, überschaut nun all die verschiedenen Einigungsformen und erkennt in ihrer Totalität eine unendliche Fülle realisierter Möglichkeiten, die doch alle in ihrer Mannigfaltigkeit durch seinen intelligenten Willen, durch seine einigende Tätigkeit

zu einer immer vollkommeneren Harmonie geführt werden, und so weifs er sich als die Quelle der Harmonie der Welt und als den Herrn des Seins, der von seiner ursprünglichen Einheit aus aller Gegensätze mächtig wird. Je stärker die Gegensätze auseinandertreten, um so vollkommener wird die Einheit sich darstellen, die dieser Gegensätze mächtig wird.

Was die Metaphysik des Geistes insbesondere angeht, so ergibt sich hier ein doppelter Anblick von der endlichen oder von der göttlichen Seite aus. Sehen wir darauf, wie der Geist durch verschiedene Stufen hindurch sich immer mehr zur Aktivität erhebt und durch seine Tätigkeit immer harmonischer sich und die Aufsenwelt gestaltet, so würden wir diesen Prozefs der Ethik zuschreiben, deren Aufgabe es eben ist, zu zeigen, wie der Geist in immer vollkommenerer Weise aktiv ist und durch seine Aktivität seine eigene Naturgrundlage immer einheitlicher gestaltet, wie er immer vollkommener universell im Geisterreich und in seinem Wirken auf die Natur sich betätigt. Die Ethik umfafst so die gesamte Aktivität des Geistes. Das Ethische beginnt da, wo der Geist sich dessen bewufst wird, dafs sein Naturzustand überschritten werden mufs, wo er zunächst ein Ideal bildet, das anfangs sich in sehr unvollkommener Weise ankündigt, aber an den Willen Anforderungen stellt. Auch hier ist es die Einigung des vernünftigen Ideals mit dem Willen, das als Resultat sich ergeben mufs, der idealen mit der realen Potenz. Es ist die Aufgabe der Ethik die idealbildende Tätigkeit und die Einigung des Willens mit dem Ideale, das das gesamte Gebiet der geistigen Aktivität umfafst, sowie die Aktivität des mit dem Ideale geeinigten Willens darzustellen.

Sieht man nun aber auf die absolute Seite, so ist das, was in der Ethik der Aktion des Ich zugeschrieben wird, bedingt durch die einigende Tätigkeit des absoluten Wesens. Denn nur in diesem ist die Einheit der Gegensätze garantiert, die in der Welt vorhanden sind, die Durchdringung der Natur mit Geist; nur das absolute Wesen ist es, durch das der Geist selbst seine Tätigkeit ausführen kann. Wenn nun der Geist aktiv ist, so ist es zwar nicht absolut notwendig, dafs er sich dieser Aktion des Absoluten in ihm bewufst ist. Aber gerade wenn er die Grenzen seiner Aktion empfindet, — und diese empfindet er noch, bevor er ethisch ist, — schon von dem rein eudämonischen Gesichtspunkte aus,

sucht er den Gegensatz zu der Natur und der Aufsenwelt überhaupt, in dem er steht, durch eine höhere Einheit zu überwinden, mit der er sich in Einheit setzt, wie das schon auf den niedrigsten Stufen seiner Entwickelung geschieht und erst auf den höchsten Stufen zum klaren Bewufstsein eines absoluten Wesens sich steigert, das als die ihn beseelende, einheitliche Kraft empfunden oder erkannt wird, durch die er selbst einheitlich tätig sein kann. Reflektiert man nun darauf, dafs der endliche Geist sich in allmählichem Prozefs immer mehr des absoluten Wesens als der ihm immanenten, ihn beseelenden, seine Aktivität steigernden Kraft bewufst wird, und verfolgt diesen Prozefs, so hat man hiermit die Religion in ihrem innersten Wesen erfafst, die nun aber auch wieder in den mannigfachsten Formen sich äufsert. Die Religion kann ohne alle wissenschaftliche Metaphysik vorhanden sein; aber sie setzt immer die Existenz des Göttlichen voraus und kann wissenschaftlich nur gerechtfertigt werden, wenn diese Existenz wirklich erkennbar ist. Es kann, wie wir wissen, vielerlei metaphysische Ansichten geben; die Religion als Beziehung auf die letzte Einheit, welche die Weltgegensätze ausgleicht, ist in concreto nicht von diesen metaphysischen Lehren abhängig, und doch würde sie, sobald die von ihr angenommene Gottheit als nicht existierend gewufst würde, in Illusion aufgehen. Eben daher geht ihr auch immer eine Metaphysik bewufster oder unbewufster Art zur Seite. Ja, je klarer das religiöse Bewufstsein sich gestaltet, um so mehr geht die religiöse Vorstellung von der Gottheit in bewufste metaphysische Erkenntnis Gottes über. Es ist auch wahr, dafs die Religion insofern Volksmetaphysik sei, als die Popularreligion eine Vorstellung von dem Sein und Wesen der Gottheit in sich schliefst. Man sagt, die Religion sei Sache des Gefühls, des Willens, sie ruhe auf Werturteilen u. dergl. mehr. In alle dem kann auch Wahrheit sein. Aber die Religion ist vor allem die Beziehung des Geistes auf das absolute Wesen; in welcher Weise diese Beziehung zum Bewufstsein kommt, wie sie zur Darstellung kommt, das ist von dem Entwickelungsstadium und der Eigentümlichkeit der einzelnen Personen und ganzer Menschengruppen, die gleichartig organisiert sind, abhängig. Aber das ist sicher, dafs die Religion die Existenz dieses Wesens voraussetzt, also in diesem Sinne metaphysischen Charakter trägt. Dafs aber die Religion in Metaphysik aufgehe, wenn ihre Vorstellungen wissenschaftlich geklärt werden, ist deshalb nicht richtig, weil die Be-

ziehungen zu dem Absoluten noch andere als die des bloſsen Erkennens sein können. Daſs aber bei denen, die sich eines wissenschaftlichen Denkens erfreuen, die Metaphysik, welche die Grundlage der Welt erforscht, falls sie nicht Skeptiker sind, schlieſslich eine Klärung der religiösen Vorstellungen hervorruft, versteht sich von selbst, und jemand, der eine klare Einsicht in das Absolute hat und sein Verhältnis zur Welt, der seine überall einigende Tätigkeit überschaut, der wird gewiſs auch sagen können, daſs er die Erkenntnisseite der Religion vervollkommnet habe, und in diesem Sinne kann es auch eine philosophische Religion als die klarste Form des Gottesbewuſstseins geben, zumal der von dieser Erkenntnis Ergriffene weiſs, daſs, wenn er handelt, auch da Gott in ihm als die treibende Einheit wirksam ist, und er sich auf Grund dieser Erkenntnis erst recht auch der Einheit mit Gott im Handeln bewuſst wird, insofern der göttliche Geist ihn beseelt und so seine Aktivität in ihm hervorruft. Auch ein Wertgefühl, ein Lustgefühl, ein Seligkeitsgefühl wird das Bewuſstsein begleiten, daſs Gott, die alles zusammenfassende, harmonisierende, die Welt immer vollkommener steigernde Einheit, in ihm wirksam sei. So ist die Religion keineswegs auf jeder Stufe nur ein Fühlen, Ahnen, Glauben, sondern sie ist auch ein höchstes Wissen, das aber nicht ohne Einfluſs auf Wille und Gefühl ist. Von der Reinheit der Gotteserkenntnis hängt auch die Betätigungsweise der Religion ab. Daher man auch die Bedeutung der Wissenschaft für die Religion nicht hoch genug schätzen kann.[1])

Man sagt freilich, die Religion sei nicht Metaphysik. Die Metaphysik verfolge ganz andere Interessen; sie suche die letzten Gründe der Welt zur theoretischen Welterklärung auf. Bleibt sie im weltlichen Gebiet stecken, ist sie nur Welterklärung, wie die Philosophie nur Weltweisheit, dann freilich versteht es sich ganz von selbst, daſs die Metaphysik nichts mit dem religiösen Bewuſstsein gemein hat. Hat aber die Religion ein Interesse daran, daſs die Existenz Gottes erkannt wird, und hat die Metaphysik über die Welt zu Versuchen der Erkenntnis des absoluten Wesens fortzuschreiten, so treffen in der Metaphysik allerdings die religiösen und die wissenschaftlichen Interessen zusammen. Man sagt

---

1) Dies hervorzuheben ist von besonderer Wichtigkeit gegenüber einer unklaren Neuromantik, die die Religion nur in das innere Gefühl verlegt, wie z. B. Mäeterlinck, Meyer-Benfey u. a.

oft, die Religion müsse bei ihrem Besitz beharren, sich von ihrem Standpunkt das Recht der Prüfung der wissenschaftlichen Sätze vorbehalten. Welche Religion? Eine gegebene positive? Oder eine rationale, die ewige Wahrheiten hat? Hat die Religion noch ein anderes Mittel der Verifizierung als die Wissenschaft? Sie beharrt bei ihrer Erfahrung, Offenbarung u. dgl. Aber diese Erfahrung, Offenbarung setzt doch voraus, dafs sie Wahrheit und nicht Illusion enthalte, und wenn man sie prüfen will, wenn man sie als Wahrheit erfassen will, so kann es nur in Form der Erkenntnis geschehen. Dann aber wird sie selbst wieder metaphysische Erkenntnis — das Wort im weitesten Sinne genommen. Es bleibt also dabei, die Religion erhebt sich zu metaphysischer Erkenntnis; die Metaphysik endet in dem absoluten Wesen. Sie treffen also hier notwendigerweise zusammen.

Die Metaphysik des Geistes wird nach dem Gesagten im Unterschied von der Metaphysik der Natur das metaphysische Wesen des Geistes und dessen Entwickelungsstufen darzustellen haben. Sie wird aber neben dieser allgemeinen Grundlage sich dazu spezialisieren, die Entfaltung der Aktualität des Geistes in der Ethik und die Beziehung des aktuellen endlichen Geistes zu dem absoluten Wesen in der Religionsphilosophie darzustellen. Denn der Ethik wie der Religionsphilosophie liegt die Metaphysik zu Grunde; in beiden spezifiziert sich die Metaphysik zu besonderen Wissenschaften. Die Encyklopädie der Philosophie, welche die Aufgabe hat, ihr Wesen und ihre Hauptdisziplinen ihrem Begriff nach zu erörtern, hat uns also gezeigt, wo die Stelle für die Religionsphilosophie zu suchen sei. Sie fällt unter die Metaphysik. Die Metaphysik zerfällt in die Metaphysik des Absoluten, die Metaphysik der Natur und die Metaphysik des Geistes. Die letztere spezifiziert sich wieder in der philosophischen Ethik und der Religionsphilosophie. Die Religionsphilosophie hat die Beziehung des endlichen Geistes zu dem absoluten Wesen darzustellen und mündet zuletzt selbst wieder in die Metaphysik des Absoluten ein, das sie voraussetzt.

Von der Erkenntnistheorie schreitet die Philosophie zur Metaphysik fort, durchläuft die verschiedenen metaphysischen Standpunkte, bis sie bei der Metaphysik des Absoluten anlangt, von da zu der Metaphysik der Welt fortschreitet in der Metaphysik der Natur und des Geistes. Wie hier einerseits die Ethik das Ideal

höchster Weltvollendung durch die harmonische Bildung aller Anlagen der Person, durch das Aufeinanderwirken der Geister, durch die Verklärung der Natur mittels der Aktivität des Geistes darstellt, so führt die Religionsphilosophie, die die Beziehung des Geistes zu dem absoluten Wesen behandelt, die Welt wieder zu ihrem Ursprung zurück, durch dessen immanente Aktivität sie allein ihre höchste Vollendung erreicht.

Gegen diese Stellung der Religionsphilosophie werden diejenigen die gröfsesten Bedenken haben, die glauben, die Religion nur als Objekt der empirischen Psychologie und der Geschichte betrachten zu können. Da ist die Religion nur ein empirisches Phänomen, über das allgemeine Betrachtungen auf Grund des psychologischen und historischen Materials gemacht werden. Ich will durchaus nicht in Abrede stellen, dafs man auf diese Weise allerhand wertvolle empirische Beobachtungen über die Religion machen kann, die schliefslich auch ermöglichen, gemeinsame Merkmale herauszuheben. Aber das Charakteristische der Religion lernt man so nun und nimmer kennen. Denn dies besteht eben darin, dafs man in der Religion gerade in das überempirische Gebiet sich erhebt, dafs man in ihr die Beziehung auf ein göttliches Objekt sucht und in diesem beharrt. Religion ist nie Selbstgefühl, sondern Gottesgefühl, nicht sittliches eigenes Wollen, sondern Gottes Willen Wollen, oder durch Gott beseelt wollen, und das doch nur auf Grund bestimmter Gottesvorstellungen in einer populären Metaphysik oder auf Grund einer Gotteserkenntnis, mindestens auf Grund des unmittelbaren Bewufstseins von Gottes Existenz. Die Religion hat es also mit der Beziehung des Geistes zu Gott zu tun. Um sie zu verstehen, mufs man metaphysische Voraussetzungen machen.

Andererseits freilich soll die metaphysische Betrachtung der Religion nicht isoliert bleiben. Gerade durch sie soll auch die empirische Religion dem Verständnis näher gebracht werden und so wird die Religionsphilosophie das religionsgeschichtliche und religionspsychologische Material in den Kreis ihrer Betrachtungen hereinziehen müssen. Die Religionsgeschichte zeigt eine Fülle von Religionen, d. h. von religiösen Gemeinschaftsformen, die sich aber keineswegs wesentlich durch die Zeremonien, sondern vor allem durch die verschiedenen Vorstellungen von dem Göttlichen und der Beziehung des Geistes zu ihm unterscheiden. Um diese

zu verstehen, mufs man die Entwickelungsstadien des Geistes kennen, denen diese verschiedenen Vorstellungen entsprechen. Es ist doch sehr fraglich, ob man diese verschiedenen Geistesstufen nur mit den Mitteln empirischer Psychologie begreifen kann. Nicht um die einzelnen psychologischen Phänomene, sondern um die Erkenntnis des Wesens des Geistes handelt es sich, wenn man diese Stufen als seine Entwickelungsstadien begreifen will. Hiermit ist man also wieder auf die Metaphysik des Geistes verwiesen. Endlich aber können auch die mannigfaltigen historischen Religionsformen nicht nur als das Material behandelt werden, aus dem man einen notdürftigen Allgemeinbegriff der Religion gewinnt, womit im Grunde für die Erkenntnis des Wesens der Religion nichts weiter gewonnen ist, als dafs man ein paar Merkmale, die allen Religionen zukommen, zusammenstellt. Wenn man hingegen die Entwickelungsstadien des Geistes ins Auge fafst, so wird begreiflich werden, dafs bestimmten Entwickelungsstadien nur bestimmte Religionsformen entsprechen, dafs die göttliche Aktion in den verschiedenen Stadien verschieden vorgestellt wird, dafs aber auch diesen Vorstellungen bestimmte reale Beziehungen Gottes zu dem Menschen, mögen sie noch so dunkel geahnt sein, zu Grunde liegen.

Wenn aber die Entwickelung nicht in das Leere gehen soll, so mufs dieselbe zu der Vollkommenheit des religiösen Grundverhältnisses hintendieren, so mufs es ein Ideal der Religion geben, das den Mafsstab für die verschiedenen Entwickelungsstadien der Religion, für die empirischen Religionen bilden kann, das gewissermafsen als das Ziel, zu dem die religiöse Bewegung der Menschheit hinstrebt, der ganzen Entwickelung als treibende Kraft immanent ist. Man hält es gegenwärtig mehrfach für veraltet, von einem Ideal der Religion zu reden. Allein diese Meinung verkennt völlig das Charakteristische der Religion. Sie ist eine Erscheinung des Geistes und so gewifs der Geist selbst vermöge seiner Idealbildung fortschreitet, so gewifs gibt es auch ein Ideal der Religion, d. h. ein Verhältnis Gottes und des Menschen, das der menschlichen Geistesart und Gottes Wesen am vollkommensten entspricht, wenn sich der Geist seinen eigenen Gesetzen gemäfs als vernünftiges Wesen entfaltet hat. Aus der Empirie der Psychologie und Geschichte kann man dieses Ideal niemals erkennen, denn wenn es auch völlig realisiert wäre, so müfsten wir doch *in uns* einen *Mafsstab* haben, um beurteilen zu können, dafs es hier reali-

siert sei. Dieser Maſsstab ist schlieſslich doch nur aus dem Wesen des Menschen, wie es in der Geistesphilosophie oder Metaphysik des Geistes erkannt wird, und aus dem wahren Gottesbegriff, wie er in der Metaphysik des Absoluten gewonnen wird, zu erlangen. Wohl aber kann man, wenn man es erkannt hat, von ihm aus die gesamte empirische Entwickelung der Religion verstehen, wie sie der Realisierung dieses Ideales von Stufe zu Stufe sich entgegenbewegt.

Aus dem Gesagten dürfte erhellen, daſs der Kern der Religions*philosophie* der Metaphysik zugehört, was natürlich nicht ausschlieſsen soll, daſs sie die Resultate der Religionspsychologie und Religionsgeschichte als Material in ihren Zusammenhang aufnimmt und von ihm aus beleuchtet.

Einteilung der Religionsphilosophie.

Nach dem Erörterten ist es die Aufgabe der Religionsphilosophie, zunächst das Wesen der Religion als das Verhältnis des Menschen zur Gottheit genauer zu untersuchen. Aber diese Untersuchung kann nicht abstrakt verlaufen. Sie hat vielmehr die verschiedenen religiösen Entwickelungsstadien, die den Entwickelungsstadien des Geistes entsprechen und in den konkreten historischen Religionsformen der Hauptsache nach vertreten sind, zu durchlaufen. Es wird sich hier zeigen, wie das religiöse Bewufstsein mit dem Fortschritte des Geistes selbst von Stufe zu Stufe fortschreitet, wie sich das religiöse Verhältnis immer vollkommener gestaltet, wie dieser Fortschritt mit immanenter, in der Sache selbst liegender Notwendigkeit sich vollzieht (Phänomenologie der Religion). Es werden sodann die Resultate für die Bestimmung des Religionsbegriffs aus der Überschau über diesen Prozefs gezogen. Es wird der Charakter der Religion als Beziehung des Geistes auf eine übersinnliche Realität, sodann der Begriff der „subjektiven" und „objektiven" Religion erörtert. Ihren Abschlufs kann diese ganze Untersuchung nur finden in der Betrachtung des Ideals der Religion, da der ganze Prozefs dahin strebt, das Ideal zu verwirklichen. Wenn so die Religion in ihrem Entwickelungsgange zum Ideal als Verhältnis Gottes und des Menschen erkannt ist, so müssen noch die zwei Seiten für sich fixiert werden, einmal ihre metaphysische Begründung in Gott und sodann ihr Leben im Subjekt als Glauben und dessen spezifische Äufserungen, sowie ihr Einflufs auf das übrige Geistesleben. Es ergibt sich hier also die Metaphysik der Religion und die psychologische Seite derselben. Endlich wird zum Schlufs noch die Frage gestellt werden müssen, ob das religiöse Leben gesetzmäfsig verlaufe und welche Gesetze desselben bis jetzt erkennbar sind.

Wir haben also kurz:

A. Die Darstellung der Religion als Verhältnis Gottes und des Menschen.

1. Phänomenologie der Religion mit ihren Resultaten.
2. Das Ideal der Religion.

B) Die Begründung der Religion in Gott.
Die Metaphysik der Religion.

C) Psychologische Betrachtung des religiösen Subjekts und seiner Betätigungen. Der Glaube und seine Äufserungen.

D) Gesetze des religiösen Lebens.

A) Die Darstellung der Religion als Verhältnis Gottes und des Menschen.

1. Die Phänomenologie des religiösen Bewufstseins.

Das religiöse Bewufstsein ist schon als Bewufstsein abhängig von der Entwickelung des Geistes, und es ist nichts natürlicher, als dafs, je nachdem der Geist eine Stufe durchläuft, auch die höhere Einheit, welche er in der Religion sucht, durch das Bewufstsein der Gegensätze bestimmt ist, in denen er steht. Hat er sich noch nicht selbst als Geist erfafst, ist er noch von dem Naturbewufstsein erfüllt, so wird auch die Einheit noch naturartig aufgefafst werden. Beginnt er über die Natur sich zu erheben, so wird auch die Religion einen übernatürlichen Zug annehmen. Erfafst sich der Geist selbst als Vernunft, oder als weltbeherrschenden Rechtswillen, so wird auch die Gottheit ähnlich bestimmt werden, erfafst sich der Geist als Willen, der einem unbedingten Gesetz untertan ist, so wird auch die Gottheit ein solch unbedingt gesetzgebender Geist sein. Kurz wenn der Prozefs des Geistes dahin geht, aus der Natur sich zu erheben, sich selbst zu erfassen, als die Einheit der realen und idealen Potenz, des Willens und der Vernunft, bald unter dem Übergewicht der Vernunft, bald des Willens, so wird auch die Religion durch diese Entwickelungsstufen des Geistes bestimmt sein, bis sie auf der höchsten Stufe angelangt ist. Verfolgen wir diesen Prozefs etwas genauer!

Zunächst steht der Geist unter der Natur, ist noch selbstisch eudämonisch gerichtet; die ideale Potenz steht im Hintergrund und das Bewufstsein ist noch in der Zerstreutheit der Natureindrücke befangen. Das dem Geiste immanente Streben nach Einheit macht sich noch wenig bemerklich, nur so, dafs formal im Bewufstsein alles zusammengehalten wird, was ihm an Eindrücken, Gefühlen, Trieben, Phantasien vorkommt. Es sind zunächst seine eigenen natürlichen Bedürfnisse, die ihn in Konflikt mit der Natur aufser ihm bringen; ebenso macht sich sein Selbst-

erhaltungstrieb gegenüber anderen Menschen geltend und wird wenig durch den Geselligkeitstrieb gezügelt, wenn auch die stammverwandten Gruppen sich zusammenschliefsen. Wie entsteht hier Religion? Es scheint für sie in diesem naturartigen Leben kein Platz zu sein; und doch fängt sie auch auf der niedrigsten Stufe an sich zu regen. Wenn der Mensch von der Natur aufser ihm Widerstand erfährt, den er nicht überwinden kann, so wird das für ihn Veranlassung, sich um so energischer zu behaupten, und bevor er dies mit dem Denken tut, das ihm noch nicht in abstrakter Weise zu Gebote steht, reagiert er zunächst in der Phantasie. Die Naturobjekte fafst er beseelt auf, wie er sich selbst als Seele seines Leibes unmittelbar empfindet. Es ist nicht blofs das Naturobjekt, das ihm Widerstand leistet, es ist eine Seele, ein Geist in demselben wirksam. Durch diesen Geist glaubt er Einflufs auf das Objekt zu gewinnen. So ist sein Bewufstsein noch ganz vereinzelt. Aber es hat mit Geistern zu tun, die in den Naturobjekten wirken. Und wie nun diese Objekte ihm gleichartig geworden sind, so glaubt er nun mit ihnen besser fertig zu werden. Sie sind mächtiger als er, sie können ihm schaden; aber sie können ihm auch nützen, wenn sie freundlich gegen ihn sind. So sucht er ihnen mit allerhand Mitteln beizukommen, durch die sie ihm zugänglicher werden. Bald sucht er sie zu besänftigen, bald sucht er sie zu ermuntern, ihm zu helfen, ja er sucht ihnen auch zu drohen, sie zu strafen, damit sie ihm zu willen sind. Hierin kann man nun freilich noch wenig Religion finden. Und doch steckt hierin ein Anfang von Metaphysik. Er bleibt nicht bei den sinnlichen Objekten stehen; er legt ihnen eine geheime, hinter dem Sinnlichen liegende Seele, eine Art Geist bei; und es ist von hier aus auch wohl erklärlich, dafs bestimmte Tiere, in denen er dieses beseelte Wesen wirklich wahrnimmt, die obendrein Eigenschaften haben, die er besonders für seine Selbsterhaltung schätzt, ihm als besonders mächtige und hohe Wesen erscheinen. Aber er geht weiter: sei es durch Bilder von Abgeschiedenen, die man im Traume sieht, sei es durch das beginnende Vermögen der Abstraktion werden diese Geister von den Körpern, in denen sie erscheinen, losgelöst. Sie bekommen eine Art Selbständigkeit und erscheinen nun weit mächtiger, als wenn sie nur an Ein sinnliches Objekt gebunden wären. Diese Geister sind nicht völlig leibfrei; sie können sich materialisieren; sie fahren in verschiedene Objekte, ja sie können auch als Geister der Krankheit in Menschen fahren. Ebenso ist es aber nun natür-

lich, dafs man denkt, diese Geister, losgelöst, frei von ihren einzelnen Materialisierungsobjekten, seien ganz besonders mächtig. Hier hat der metaphysische Zug schon eine höhere Stufe beschritten. Man will nun sich dieser Geister vergewissern, indem man sich in ihre Sphäre erhebt, sich von ihnen begeistern läfst, was in der Ekstase geschieht, durch die man sich selbst in jene leibfreie Sphäre zu erheben gedenkt. Aber es sind nicht nur Naturobjekte, mit denen der Mensch zu tun hat; er hat auch mit dem Menschen zu tun. Hier macht sich nun die ideale Potenz schon in dem Geselligkeitstriebe geltend, der dem Egoismus widerstreitet; und in dem Stammesältesten, oder, wo schon eine geordnete Familie ist, in dem Familienhaupte sieht man den, der über die anderen erhaben ist. Es kommt hier auch vor, dafs ein Stamm nicht den Häuptling verehrt, vielmehr von einem Tier als Ahnherrn abzuhängen glaubt. In dem Tier sieht er das vollkommenste beseelte Wesen, das seine Phantasie anregt. Es ist in ihm eine geheimnisvolle Macht, die der Mensch nicht hat, solange er seines Geistes noch nicht mächtig geworden ist. Es ist hier eine Kombination des Ahn mit dem Tier und man glaubt eine höhere Abstammung zu haben, wenn man das Tier als Ahn verehrt. Der Geist ist noch nicht seiner selbst so mächtig, so einheitlich, dafs er sich selbst klar erfafst. Vielmehr scheint ihm das Tier mit seinem in sich abgeschlossenen Wesen, seiner Vollkommenheit als etwas Höheres, als der unsicher hin- und hertappende, noch nicht seiner selbst mächtig gewordene Mensch. Aber auch das kommt vor, dafs der Mensch den Geist anderer ihm hervorragend scheinender Menschen in sich aufnehmen will, um sich dadurch zu stärken, indem er ihn auffrifst. Und doch zeigt sich dann wieder die Vorstellung von der Erhabenheit des verstorbenen Ahn, der als leibfrei nun zunächst vor allem eine Macht hat zu schaden, aber auch teilnimmt an dem Geschick seiner Abkömmlinge. Daher es wohl begreiflich ist, dafs der Totengott und der Ahn zusammenfliefsen. Aber die menschliche Gemeinschaft macht sich noch anderweitig geltend, indem auch die lebenden Häuptlinge verehrt werden; und hier tritt die Abstraktion hervor, indem man den Geist des Häuptlings, Königs von seiner leiblichen Erscheinung unterscheidet und ihm so eine Art Doppelgänger beigibt, den man verehrt. Die Abstraktion macht sich ferner geltend, wenn auch die Dinge eine Art geistiger Urbilder haben, wie bei den Vitiinsulanern; diese Geister der Dinge sind schon Ansätze zu Abstraktionen, die den Animismus überschreiten.

Kurz: der Geist erhebt sich, durch den Widerstand angeregt, dazu, das Sinnliche zu transcendieren, wenn auch in durchaus vereinzelten Vorstellungen, indem er die Natur mit Geistern beseelt, indem er die Ahnengeister auszeichnet und so einen Polydämonismus als die erste Form einer phantastischen Metaphysik erzeugt, an deren Realität er glaubt. Er hat eine zwar sich materialisierende, aber doch übersinnliche Geistersphäre geschaffen. Aber er bleibt dabei nicht stehen. Der Geist ist niemals blofs praktisch gerichtet; er fängt auch immer an zu reflektieren, so zerstreut und einseitig seine Reflexionen sein mögen, und es kommt ihm auch allemal eine Ahnung einer zusammenfassenden Einheit. So findet er unter der Geisterzahl einen grofsen Geist (Manitu bei Indianern). Er stellt die Frage nach dem Woher und Wohin, wenn auch in primitiv phantastischen Formen, und überschreitet damit wieder seine Grenze. So gibt es auf den niedrigsten Religionsstufen Phantasien über die Entstehung des Landes, über die Entstehung des Volkes, oft in Zusammenhang mit dem Urahn, der zu einem höheren Wesen wird, der Totengott und zugleich der Schöpfer ist, der „mich mahnende“, der Tiere und Menschen aus Ton gestaltet und in sie hineinkriecht, um sie zu beleben; die Erde wird aus einem Sandkorn gebildet usw. Der Erdbebengott Ndengei hat bei den Viti die Erde emporgehoben, Menschen geschaffen, hat sie den Gebrauch des Feuers gelehrt, ist gewandert und schläft in einer Höhle (eine bei Heroen häufige Vorstellung). So ist dieser grofse Geist wieder der Heros, der seinem Volke bestimmte Künste lehrt, der grofse Jäger, der Ahnherr, der Feuer bringt, der die Ansätze der Kultur lehrt. Manchmal wird dieser Geist mit dem Himmel identifiziert oder mit einem Gestirn (der Mondgott der Hottentotten); er ist der Freund der Menschen, aber er kann auch Böses tun. Dahin gehören auch die Flutsagen, die oft im Zusammenhang mit der Vorstellung zu stehen scheinen, dafs ein neues Menschengeschlecht entsteht, und mit der Ankunft eines Gottes auf einem Berge, der sein Kultort wird. Aber auch das Wohin bildet einen Gegenstand der Reflexion; und wenn zunächst auch nur die Fortsetzungstheorie in phantastischer Gestalt sich findet, so ist doch auch gelegentlich die Idee der Entrückung ohne Tod z. B. bei dem Priesterkönig Kintu schon vorhanden und die Geister sind mächtig durch die Trennung vom Leibe; sie haben eine gröfsere Freiheit der Bewegung. Der Ahn wird zu einem überirdischen Wesen und wieder mit irgend einer grofsen Natur-

erscheinung kombiniert, z. B. dem Monde. So entsteht schon in dieser Sphäre eine übersinnliche Welt, die als eine höhere angesehen wird, wenn auch noch nicht von einer einheitlichen Auffassung die Rede ist und wenn auch die Vorstellungen alle noch naturhaft gefärbt sind. Auch das ist ferner durchaus natürlich, dafs diese Vorstellungen noch einen sozusagen autochthonen Charakter tragen; denn da der Geist noch nicht über seine sinnliche Daseinsform sich erhoben hat, so wird er auch an die konkreten Verhältnisse anknüpfend seine phantasiemäfsigen Vorstellungen gestalten.

Ist das alles nun schon Religion zu nennen? Ist das nicht eine Art von Phantasieleben, das der Mensch führt? Und wenn es auch wahr ist, dafs er sich durch diese Phantasiegestalten von der Abhängigkeit von dem unmittelbaren Sinnlichen befreit, wenn also darin die ideale Potenz sich ankündigt, so scheint doch darin noch nicht ein religiöses Leben zu sein. Daher denn auch manche der Meinung sind, man könne den ganzen Geisterglauben gar nicht als Religion bezeichnen. Indes wird man nicht in Abrede stellen können, dafs hier der metaphysische Zug sich durchweg geltend macht. Es wird über die Natureindrücke in den verschiedensten Beziehungen hinausgegangen; es werden übersinnliche Realitäten, wenn auch in sinnlichen Formen, angenommen, und wenn auch diese übersinnlichen Wesen in unendlicher Zahl da sein mögen, so sind sie doch auch wieder alle einer Gattung zugehörig, ja es werden manche unter ihnen ausgezeichnet; es ist noch keine Ordnung unter ihnen, aber es ist doch hie und da eine Ahnung, dafs es Einen Geist gebe, der über die anderen erhaben sei, es wird von manchem erzählt, dafs der Ursprung des Menschen, der Erde ihm zu verdanken sei. Gelegentlich findet sich sogar eine Abstraktion, die auf ein Übersinnliches überhaupt hinweist. Es wird etwas für Tabu erklärt (Fady, Kobong u. a.); darin liegt doch die Ahnung, es sei geweiht; man darf sich nicht daran vergreifen. Es ist unter übersinnlichem Schutze, nicht eines bestimmten Geistes, sondern im allgemeinen. Hier ist eine noch stärkere Abstraktion. Der Geist setzt sich ferner zu dieser übersinnlichen Welt in Beziehung, will sie in sich aufnehmen, um dadurch an Kraft zuzunehmen, möchte auf die Geister wirken, um durch sie der Natur Herr zu werden, tritt also praktisch zu ihnen in Beziehung. Auch regen sich die Affekte der Furcht, der Hoffnung, der Dankbarkeit, der Freude, der Pietät. Der Geist fängt aber auch an, objektive

Vorstellungen sich über das Woher der sinnlichen Welt zu machen. So spekuliert er zwar noch in keiner Weise über diese Geister, glaubt aber doch an ihre Realität und stellt sie als tätige Wesen vor; wie es denn natürlich ist, dafs die Intelligenz in diesem Stadium noch am wenigsten ausgebildet und von der Phantasie das Denken noch nicht losgelöst ist. So kann man doch nach alledem sagen, dafs sowohl Wille, Affekt und Gefühl, wie die intellektuelle Funktion als Phantasie mit diesen Vorstellungen beschäftigt sind und zwar so, dafs selbst die letztere auch ihre eigene Befriedigung sucht, wenn sich Ansätze zu Mythen und zur Kosmogonie finden. Denn in dem Mythus wird ein Naturvorgang in die geistige Welt insofern gehoben, als er als Tat von Geistern oder Göttern dargestellt wird, und hierin ist doch ein Anschauen einer höheren hinter den Sinnenvorgängen liegenden Welt, das mit dem praktischen Interesse oft blutwenig zu tun hat und als die ersten Anfänge einer phantasiemäfsigen Naturerklärung gedeutet werden kann, die aber wohlgemerkt nicht den Naturvorgang selbst fixiert, sondern das hinter der Erscheinung vorgehende Geisterleben und -wirken als die Erklärung der Natur auffafst.

Das alles zeigt uns, dafs selbst diese niedrigsten Stufen des Geistes das Bedürfnis des Menschen nach einer übersinnlichen Realität aufweisen. Es regt sich sicher hier ein metaphysisches Bedürfnis; das wird auch der zugeben müssen, der die Metaphysik für Träumerei erklärt, die unser Geist aber nicht lassen kann. Aber ein religiöses?

Diese Frage wird sich mit gröfserer Zuversicht beantworten lassen, wenn wir erwägen, dafs die hauptsächlichsten Vorstellungen von der Gottheit, die Elemente einer religiösen Weltanschauung, sich hier ebenso finden, die später klarer und präziser aufgestellt sind, wie die Äufserungen der Religion. Was das erste angeht, so ist neben dem wirrsten Geisterglauben die unbestimmte Vorstellung von einem Göttlichen im Tabu, ebenso in der Ekstase, wo man nicht von einem besonderen Geiste ergriffen, sondern in die Geisterwelt überhaupt versetzt ist, die Ahnung von der Gleichartigkeit dieser Geister, wo der eine in den andern fahren kann, ja selbst die Ahnung von einem höchsten Gott vorhanden. Die Geister sind Naturgeister, aber auch Ahnengeister, also naturartig und menschenähnlich zugleich, sie können schaden und nützen, sie sind gut und böse gesinnt, sie lieben und zürnen, sie sind also affektvolle Wesen. Zugleich ist in diesen

Gegensätzen ein dualistisches Element enthalten. Ebenso aber ist das ganze Leben von dieser transcendenten Welt beeinflufst. Es gibt eine Art Taufe mit Namengebung, vielfach Beschneidung für die Kinder, heilige Gebräuche bei der Mannbarerklärung (der Jugendtraum der Indianer). Die Anfänge vom Recht sind religiös bestimmt; das Eigentum ist heilig Tabu, das Boot, das am Strande liegt, ebenso aber auch die verheiratete Frau; die Häuptlinge sind göttlich verehrt. Es gibt eine Art Gottesgerichte; die Priester erkennen den Schuldigen mittels allerhand Zeremonien. Ebenso ist die Gesundheit mit dem Geisterglauben verquickt. Die Geister der Krankheit werden ausgetrieben. Es gibt eine Mantik, die dadurch möglich wird, dafs man sich in die Geisterwelt mit Ekstase versetzt und so höhere Kräfte der Zauberei und höhere Einsicht gewinnt. Die Künste, die der Mensch kennt, sind von dem Urahn, der zugleich oft Totengott, ja oft der „grofse Geist“ ist (bei indianischen Stämmen), gelehrt; im Krieg helfen die Geister; der Fetisch wird oft mit Rum begossen, um ihm Mut zu machen. Selbst die Freundschaft wird zur Blutbrüderschaft geweiht. Ebenso verbündet sich durch totemistische Opfermahlzeiten ein ganzer Stamm als Einheit und durch das Essen von dem heiligen Tier wird er mit der Kraft desselben durchdrungen. Die spezifisch religiösen Betätigungen, Gebet, Opfer, Feste, oft ausgelassener Art, in denen man sich in zügellosen Tänzen der Ekstase hingibt, Gelübde und Speisegesetze, Ansätze zu Reliquienkult, Schädelkult, zu Geheimbünden und Mysterien finden sich hier. Es gibt Idole neben den Objekten, in die sich die Geister materialisiert haben, Fetischhäuser, Priester. Es gibt einen Totenkult, der teils Hilfeleistung für das Jenseits ist, teils Mittel, die Geister fernzuhalten, zu besänftigen, günstig zu stimmen. Gelegentlich findet sich auch die Vorstellung von Entrückung, wie von dem Wagandakönig Kintu. Kurz, das gesamte Leben ist von diesen übersinnlichen Beziehungen erfüllt.

Der Zustand des Bewufstseins ist hier zwar noch ein verworrener. Der Geist ist seiner selbst noch nicht mächtig; er wird von der Geisterfurcht umgetrieben, ist von Geistern (z. B. der Krankheit) besessen, sucht sich aber auch in die Ekstase zu versetzen um so höhere Kräfte zu gewinnen. Es ist noch ein Schwanken zwischen Furcht und Ohnmacht und dem Versuch den Geist zu beherrschen, weshalb selbst der Fetisch geprügelt wird. Es ist also hier die Abhängigkeit im Affekt der Furcht ab-

wechselnd mit Zauberherrschaft. Aber es zeigen sich auch höhere Gefühle: das Gefühl der Pietät, der vertrauensvollen Verehrung und Dankbarkeit regt sich ebenfalls, und wenn auch der Standpunkt ein eudämonisch sinnlicher ist, die Geister das äufsere Gedeihen, vor allem die Nahrung und Sieg gegen Feinde gewähren, vor Übel behüten sollen, so ist doch keineswegs die Furcht allein das herrschende.

Wenn nun uns all diese Tatsachen davon überzeugen müssen, dafs wir es hier mit einem reichen, wenn auch wirren Leben der Religion zu tun haben, in dem die Ansätze aller religiösen Betätigungen schon enthalten sind, so werden wir vollends genötigt, anzuerkennen, dafs wir es auch hier schon mit Religion zu tun haben, wenn wir sehen, wie bei denselben Rassen aus den niedrigsten Zuständen ein ununterbrochener Übergang zu solchen Formen stattfindet, die jeder sicherlich als religiöse anerkennen wird, so z. B. bei den Indianern, wo der peruanische Inkastaat und der Aztekenstaat ein Beweis dafür ist, wie mit einem erweiterten Bewufstsein von dem Zusammenhang der Natur, mit einem mehr geordneten Leben und Denken auch die Religion geordnetere Vorstellungen aufweist. Hier tritt der Sonnendienst ein; es werden die dauernden Naturerscheinungen mit dem Göttlichen in Verbindung gebracht. Der Sonnendienst hat nach einer Inkasage aus Wilden Menschen gemacht. Der Sonnengott erbarmte sich der Menschen, sandte ihnen Manco Capak und Mama Oello, die Ackerbau, Ehe, Gesetze, Künste, Gewerbe, Kunststrafsen, Wasserleitungen, kurz, die gesamte Kultur brachten. Ebenso ist es bei den Azteken, die einen ähnlichen, freilich noch grausamen Kult mit Menschenopfern mit ihrer Kultur verbanden. Ja, der Fürst von Tezkuko Nezalhualkohotl hat sich sogar zu einem solaren Monotheismus erhoben, nannte Gott die Ursache der Ursachen, die über den neun Himmeln throne. Wenn auch dieser Monotheismus nicht populär wurde, so bildete doch den Mittelpunkt des religiösen Bewufstseins der Azteken der Sonnendienst, zu dem die drei Hauptgottheiten in engster Beziehung stehen; es zeigt sich die Verknüpfung der Religion mit dem Staatswesen und der Naturordnung (Kalenderwesen), — die Natur und die menschliche Gemeinschaft sind hier aufs engste verknüpft, wie in höherer Form auch in China — der König der Azteken schwur, die Religion zu schützen, zu bewirken, dafs die Sonne ihren Lauf gehe (darin ist wieder zugleich der Einflufs auf die Gottheit),

die Wolken regnen, die Flüsse fliefsen, die Früchte reifen. Daneben aber bleibt der Geisterglaube (wie in China und sonst fast überall) bestehen, ja er wird erweitert, es gibt nun Schutzgeister für die Blumenhändler, Kaufleute, Fischer usw. Einen ähnlichen Entwickelungszustand zeigt die finnische Kalewala, wo neben Ukko dem Greise Heroen und eine Fülle von Naturgeistern bestehen; auch die Araber haben eine ähnliche Entwickelung aufzuweisen, wo neben Stein-, Baum-, Stammesgeistern Lokalgeister sich finden, bis mit einer Vereinigung der arabischen Stämme schliefslich all diese verschiedenen Götter oder Geister als Erscheinungen, Modifikationen des Allah aufgefafst wurden. Wenn sich hier eine aufsteigende Linie zeigt, wie bei den Indianern, in geringerem Grade auch bei den Negern, vielleicht auch gelegentlich wieder ein Zurücksinken, wenn von der niedrigsten Stufe des Polydämonismus bis zu dem monotheistischen Sonnendienst des Nezalhualkohotl ein ununterbrochener Zusammenhang besteht, wenn man sieht, wie mit der Steigerung der Kultur, mit dem Fortschritt des Bewufstseins zu geordneteren Formen in der Ahnung eines Naturzusammenhanges, zu einer sozialen und staatlichen Ordnung auch die Religion geordnetere Formen annimmt, so werden wir doch wohl hierdurch berechtigt sein, auch in den niedrigsten Formen, die doch schon selbst reich und mannigfaltig in Bezug auf Äufserungen und Vorstellungen gestaltet sind, eine wenn auch tiefstehende Form der Religion zu finden, wie sie dem noch unentwickelten Zustande des Geistes entspricht. Denn trotz aller Zerstreuung des Geisterglaubens sind doch alle wesentlichen Funktionen des Geisteslebens mit ihm auf das engste verknüpft, und er bildet, wenn auch noch so unvollkommen, das einigende Band in dem ganzen Leben.

Wenn wir das aber erwägen, so können wir sagen, dafs auch auf der niedrigsten Stufe des Geisteslebens über die sinnliche Welt hinausgehende metaphysische, d. h. als real vorgestellte Mächte das Geistesleben bestimmend umspannen. Und zwar zeigt sich das so, dafs der Geist in all seinen Funktionen zu diesen Mächten in Verhältnis tritt, natürlich immer nur soweit diese Funktionen entwickelt sind. Und wenn auch der seiner selbst noch nicht mächtige Geist auch darin sich noch nicht gleich bleibt, dafs er diese Mächte immer als sich übergeordnet verehrt, sie vielmehr gelegentlich auch in seinen Dienst stellen will, um dann wieder um so rettungsloser ihnen zu verfallen und von Furcht

umgetrieben zu werden oder sich von ihnen durchwalten zu lassen, sich an sie zu verlieren, um so ihrer höheren Macht teilhaft zu werden, dann aber auch wieder ihnen Vertrauen entgegenzutragen und Pietäts-, selbst Dankgefühle gegen sie zu hegen, so liegt doch kein Grund vor, hier nicht schon Religion zu finden, da bis in die höchsten Religionen hinein die Tendenz besteht, die Gottheit sich dienstbar zu machen und Amulete bekanntlich auch da so wenig völlig verschwunden sind, wie Gebete, die die Gottheit in den Dienst des eigenen Wunsches stellen sollen.

Was wir hier beobachten ist dies, daſs der Geist, der noch nicht von der Natur frei geworden ist, der über seine eigenen Anlagen noch nicht Herr ist, der mehr in seinem Bewuſstsein sie formell, äuſserlich, man könnte sagen lokal zusammenhält, als sie zueinander in Verhältnis setzt, bei seinem noch so vielfach zerstreuten Bewuſstsein doch das Bedürfnis hat, eine übersinnliche Welt vorzustellen und zu ihr sich in Verhältnis zu setzen, und seinen Vorstellungen gemäſs sich zu betätigen, mag diese Geisterschar auch noch so verworren und ungeordnet sein, und nur manchmal eine Ahnung von Einheit und Zusammenhang durchblitzen. Es ist offenbar ein metaphysisches Bedürfnis, das sich hier zeigt, und das von der Religion schlechterdings nicht abzutrennen ist, nicht in dem Sinne, daſs eine metaphysische Theorie gebildet wird, aber in dem Sinne, daſs eine übersinnliche Realität angenommen wird, zu der der Mensch sich mit seinem ganzen Wesen in Beziehung setzt.

Wenn man nun fragt, was kann subjektiv die Veranlassung sein, daſs der Mensch solchen übersinnlichen Realitäten anhängt oder wie die Antimetaphysiker meinen, sie erdichtet, so ist es doch in letzter Instanz das Einheitsbedürfnis des Geistes, das sich in dieser Form praktisch und theoretisch betätigt. Denn indem der Geist sich von der Natur unterscheidet, weil er mit ihr in Kampf kommt, sucht er nach einer höheren Einheit, um den Gegensatz zwischen sich und der Natur auszugleichen. Da er selbst sich von ihr abhängig weiſs, so kann er nicht mit seiner Freiheit sich über sie erheben. Er kann also diese Abhängigkeit nur überwinden, wenn es eine Macht gibt, die der Naturobjekte mächtig ist, die dann selbstverständlich auch mächtiger als er ist, da ja die Naturobjekte sich schon mächtiger als er erweisen. Durch diese höhere Macht kann nun ein Ausgleich hergestellt werden. Aber dasselbe zeigt sich auch theoretisch: er fragt nach

dem Woher und geht damit über sich hinaus. Er ist aber doch im Gegensatze zu den Naturobjekten und unterscheidet sich von ihnen. Wenn er nun auf kosmogonische Ideen kommt, so enthalten diese wieder die höhere Einheit, die gemeinsame Ursache vom Subjekt und der ihm zugänglichen Aufsenwelt, wenn auch in unvollkommenen Formen. Wenn er sein Woher ins Auge fafst, so kann er auf den Ahn kommen, indem nun aber der Ahn manchmal mit dem Schöpfer zusammengenommen wird, so wird auch hier wieder eine höhere Einheit vollzogen; er stammt, wie die Naturobjekte, von demselben Wesen.

Stellen wir nun die Frage, ob diese Versuche nur auf subjektive Aktionen des Geistes zurückgehen, ob es sich hier nur um Projektionen des subjektiven Geistes handle, so wird man diese Frage doch nur teilweise bejahen können. Der Geist selbst hält jedenfalls diese Geisterwelt für durchaus real, was freilich noch an sich nichts für ihre Realität beweist. Aber das Bedürfnis des Geistes weist doch schon weiter. Sein Einheitstrieb nötigt ihn, hinter die Erscheinungswelt zurückzugehen; sobald ihm die Gegensätze zum Bewufstsein kommen, sucht er sie durch diesen Rückgang auf eine höhere Welt zu überwinden. Die Richtung, die hier eingeschlagen wird, geht auf eine Einheit hin, die dem Ich und der Welt zu Grunde liegt. Man könnte zwar sagen: es handle sich hier nur darum, dafs der Geist nach seiner Analogie sich hinter allem beseelende Geister denke. Allein das würde nicht erklären, warum er sich zu dieser Geisterwelt in solchen Konnex stellt, dafs diese Vorstellungen auch praktisch das ganze Leben beherrschen. Das ist nur denkbar, wenn er wirklich hier eine Überwindung der Gegensätze und Widerstände praktisch und theoretisch erhofft. Und wenn man sagen wollte, diese Geister seien ihm ja doch vielfach feindlich und er schwebe in Furcht vor ihnen, von einer Überwindung der Gegensätze könne also gar nicht die Rede sein, so ist dem entgegenzuhalten, dafs er die feindlich gesinnten Geister zu versöhnen hofft und dazu allerhand Anstalten trifft und dafs die Seite der Furcht doch stark übertrieben wird. Dafs aber dieser Affekt eine grofse Rolle spielt, das hat darin seinen Grund, dafs der Mensch anfangs hilflos der Natur gegenübersteht und es ihm tatsächlich sehr häufig nicht glückt, mit Hilfe der Geister Unglück abzuwenden, dafs er dann aber um so mehr versucht, die gefürchteten Wesen zu besänftigen. Sagt man endlich, es sei nur eine dem eudämonischen Trieb der

Selbsterhaltung entsprungene Beeinflussung der Phantasie, die sich hier geltend mache, aber nicht der Drang nach Einheit, nach Überwindung der Gegensätze, so spricht dagegen, dafs auch die Pietät und das Vertrauen eine Rolle spielen, die doch aus dem blofsen Selbsterhaltungstriebe schwerlich erklärbar sind. Übrigens ist es auch selbstverständlich, dafs in dem noch unter der Naturpotenz stehenden Geiste (s. oben S. 43 f.) zunächst das selbstische eudämonische Element das Übergewicht hat, da weder die Intelligenz selbständig entwickelt ist, noch die ethische Vernunft zur Entfaltung gekommen ist; man mufs sich um so mehr wundern, dafs trotzdem selbst auf diesem niedrigsten Stadium des Geistes sich doch schon diese Faktoren auch in dem religiösen Bewufstsein ankündigen, die auf späteren Stufen erst zur vollen Entfaltung kommen. Es ist daher auch vollkommen erklärlich, dafs die Geisterwelt hier noch wenig ethischen Gehalt aufweist, dafs sie mehr Naturgeister sind; denn der Geist kann sich nichts Höheres vorstellen, als das, wozu ihn seine Entwickelungsstufe in den Stand setzt. Man kann selbstverständlich nicht sagen, dafs diese Geister wirklich existieren, dafs die metaphysische Welt, *wie sie hier vorgestellt wird*, existiert. Aber darum wäre es doch grundverkehrt, den Schlufs zu ziehen, alles gehe hier nur auf subjektive Vorgänge zurück. Es kündigt sich hier vielmehr die einigende Aktion der Gottheit an, sie ist auch wirksam, aber nur in den Formen, für die der Geist auf dieser Entwickelungsstufe zugänglich ist. Übrigens ist es eine Erscheinung, die der höchsten Aufmerksamkeit wert ist, dafs diese Geisterwelt aus keiner Religion völlig verschwunden ist, was zeigt, wie unendlich zäh der Mensch daran festhält, hinter der Erscheinungswelt eine höhere Welt zu glauben; denn wenn diese Geister auch je nach der Stufe der Entwickelung allerhand Umgestaltungen erfahren, so bleiben sie doch bestehen, wenn auch für die höchsten Formen der Religion nur als populäre Restbestände früherer Zeiten, in denen sich das Bedürfnis ausspricht, das Göttliche in der bunten Mannigfaltigkeit der Welt durch seine Organe wirksam zu denken. Doch darauf werden wir später zurückkommen.

Die Stufe der niedrigsten Formen der Naturreligion wird durch die Entwickelung des Geistes überwunden, dessen Einheitstrieb sich in doppelter Weise geltend macht, einmal, insofern er die Zusammenhänge der Natur beobachtet und Gruppen von Naturvorgängen als besonders hervorstechende aussondert, auch

auf den dauernden Charakter bestimmter immer wiederkehrender Vorgänge, sowie auf den regelmäßsigen Wechsel bestimmter Erscheinungen aufmerksam wird, bis endlich die Vorstellung einer Naturordnung gebildet wird oder Einer die Natur durchwaltenden Macht, deren Organe die einzelnen Gebieten vorstehenden Mächte sind. Diese geistige Entwickelung ist aber nicht möglich, ohne dafs zugleich auch das Verhältnis der Menschen zueinander ein geordnetes wird; da ist es nun zu beachten, dafs der Geist nach der Seite seiner Einzelheit in der Masse verschwindet und seine Interessen gegen das Ganze, gegen die Gemeinschaft zurücktreten, deren Gesetz der Einzelne unterworfen ist. Die Geistesentwickelung schreitet dahin fort, dafs gegenüber der egoistischen Naturpotenz die ideale Seite wenigstens insoweit hervortritt, dafs der Zusammenschlufs der Gemeinschaft durch den ausgebreiteteren Verkehr ein engerer wird und durch die Gemeinschaft dem Einzelnen Gesetze auferlegt werden, die er anerkennt. Die Selbständigkeit des Geistes ist auch hier noch teils unter der Natur, von deren grofsen Erscheinungen er abhängt, teils durch die Gemeinschaft, der er untergeordnet ist, niedergehalten. Dieser Entwickelungsstufe des Geistes entspricht auch die Religion, die noch gleichmäfsig die Natur wie die Gemeinschaftsordnung des Staates umfafst, und noch nicht mit voller Klarheit den Geist von der Natur unterscheidet. Sie nimmt schon einen geordneten Charakter an, ist polytheistisch und erreicht auf mancherlei Weise auch monotheistische Ansätze; sie ist vielfach durch den nationalen Typus verschieden gestaltet; sie ist auch durch die Individualität bedingt, ob mehr die Phantasie vorwiegt, oder der nüchterne Verstand oder der Wille, und die vorhergehende Stufe kommt in untergeordneter Form auf dieser Religionsstufe noch vor. Aber immer sind es auch hier hinter den Erscheinungen liegende Mächte und deren Ordnung, die sich in der Erscheinungswelt als mächtig erweist, eine metaphysische Welt in diesem Sinne.

Als Beispiel dieser Stufe kann man die chinesische Religion ansehen, die auf die Ordnung hauptsächlich gerichtet ist. Die himmlische Ordnung offenbart sich in der Natur und im Staate; es wird gleichmäfsig aus Naturereignissen und -Unglücken auf eine schlechte Staatsverwaltung geschlossen, wie umgekehrt.[1] Neben dieser Ordnung findet sich der Ahnen- und Geisterkult in den mannigfachsten Formen. Die Hauptrolle spielt die Pietät,

1) Das erinnert an das oben S. 65 erwähnte Gelübde des Aztekischen Königs.

und das Befolgen der Staatsgesetze ist die Aufgabe, um die es sich handelt. So hat auch jeder in dieser Ordnung seine bestimmte Stelle, und in dem zeremonialen Wesen offenbart sich die Ordnungsidee. Im übrigen ist hier die nüchtern praktische Auffassung vorwiegend. Nirgends sind Mythen, keine besonderen Spekulationen über das Jenseits oder über das Wesen der Gottheit. Durch die regelmäfsige Naturordnung offenbart sich die Gottheit; besondere Eingriffe macht sie nach Congtse nicht, daher auch das Gebet nicht sehr hoch geschätzt wird, die Opfer mehr pädagogischen Zweck der Erziehung zur Pietät haben. Ebenso ist hier die Phantasietätigkeit fast ganz auf den Geisterglauben beschränkt, von dem übrigens „Cong tse nicht sprach"; statt Mythologie kommt hier Geschichte vor. Der Einzelne ist hier nur untergeordnetes Glied der Gemeinschaft, des Staates; seine persönliche Bedeutung tritt völlig zurück und macht sich nur in der zeremoniellen Stellung in der staatlichen Rangordnung geltend. Die Geister sind dieser Ordnung der Welt eingefügt, aber nur formal; denn in concreto wird doch durch sie aller gesetzmäfsige Zusammenhang durchbrochen. Congtse hat aber ihren Einflufs nach Kräften beschränkt.

Anders ist die Entwickelung in Ägypten. Wenn man Ed. Meyer, Erman, Maspero u. a. glauben soll, so ist in Ägypten die Religion von Lokalkulten ausgegangen, die mit der Vereinheitlichung Ägyptens zu einem Reiche so vereint wurden, dafs man schliefslich unter den verschiedenen Namen an den verschiedenen Orten eine Gottheit verehrt glaubte. Es ist also hier zu einem Monismus gekommen, der aber in eigenartiger Weise mit dem Totenkult verbunden war und doch nur Gemeingut der Gebildeten wurde. Dieser Monismus, der nach der staatlichen Seite die göttliche Verehrung des Ka des Königs nicht ausschlofs, war aber zugleich Naturpantheismus. Der Sonnenkult stand im Vordergrund, so sehr, dafs Amenhotep IV. der Priesterherrschaft gegenüber einen solaren Monotheismus annahm (wie der obengenannte Indianerfürst). Was hier im Vordergrund des Bewufstseins steht, das ist das Natur l e b e n, wie man auch aus den zoomorphen Götterbildern sehen kann. Die mathematische Ordnung des Naturlebens wird mit der rechtlichen, staatlichen und der das gesamte Dasein umfassenden Ordnung des religiösen Lebens verbunden. Der Osirismythos, der auf den Wandel von Tag und Nacht zurückgeht, zeigt auch den Rückgang auf das Naturleben; von Set erschlagen wird Osiris Totenrichter, lebt im Sohne

Horus wieder auf. Hier tritt das durch den Gegensatz von Licht und Finsternis hindurch sich erhaltende Leben hervor, wie denn auch der Glaube an das Jenseits mit Osiris kombiniert ist: der Fromme kann Osiris werden, trinkt das Wasser des Lebens usw. In dem Re Hamarchu, dem Sonnengott, der der Gemahl seiner Mutter ist, der von ihr einen Sohn erzeugt, der wieder er selbst ist, wird zum Bewufstsein gebracht, wie der Sonnengott mit dem jungen Tage sich selbst hervorbringt. Alle Götter und Göttinnen werden als dieser Eine Gott verehrt. Sie sind alle Nutar, göttlich. Selbst der Mondgott Tot hat sich selbst erzeugt, ist nicht geboren, auch er ist der Eine Gott, wie Ammun Re, Chnum Re, Sebak Re, Tum Re usw. An diesem ewigen Leben des Gottes hat auch der Verstorbene teil, kann vergottet werden; nach dieser Seite bietet die ägyptische Religion die Fortsetzungstheorie, aber herrlicher wie im Diesseits, wie später der christliche Chiliasmus. Aber die Entscheidung hängt von dem Totengericht ab; hier helfen teils die guten Werke, teils Zaubersprüche, die man dem Toten mitgibt, wobei ganz ähnlich wie bei den Chinesen von Bufse,[1]) von einem Sündenbewufstsein, das in babylonischen Bufspsalmen so stark hervortritt, übrigens keine Rede ist. Gute Werke und Zaubermittel helfen zusammen im Jenseits. Aber auch hier ist der alte Geisterglaube noch nicht beseitigt. Die Seligen können sich auch wieder auf die Erde begeben und in Tiere verwandeln. Langes Leben, Ruhe im Grabe und ein seliges Jenseits ist der Wunsch des Ägypters, und das sittliche Leben ist ihm Mittel für diesen Zweck.

Interessant ist es doch, zu sehen, wie hier sich eine Mythologie bildet, die zugleich metaphysisch gefärbt ist; es ist das sich selbst erzeugende Leben, auf das die bedeutendsten Mythen hinauslaufen. Anders ist der Naturkult in B a b y l o n, der zugleich ebenfalls mit dem Staatskult zusammenfällt. Die meisten Götter, besonders der Hauptgott des Staates in Babylon, Maruduk (Assur in Assyrien), sind von Lokalkulten aus mit der steigenden Monarchie emporgekommen und zugleich ist in der Priesterreligion die Ordnung der Natur in dem festen Lauf der Gestirne zum Bewufstsein gekommen. (Maruduk [Jupiter], Istar [Venus], Adar [Saturn], Nirgal [Mars], Nabu [Merkur]. Daneben noch Sonnen- [Samas] und Mondgott [Sin], siebenstufige Terassentempel.) Es ist auch hier die Verbindung des Naturgottes mit dem Staats-

1) Der Tote erzählt nur, was er n i c h t Böses getan hat. Die Höllenstrafen sind freilich mit Dante'scher Phantasie ausgemalt.

leben; Nirgal ist zugleich Kriegsgott, Nabu Gott der Weisheit, der himmlische Schreiber. Zugleich wird das Naturleben in seiner Fruchtbarkeit im Adar, dem Stiergott, dargestellt, dem Kinderopfer fallen, ebenso in der Istar Baaltis. Eine Kosmogonie findet sich hier, ebenso Heroensagen.[1]) Die Erhabenheit der Gottheit tritt hier hervor, die zugleich Vertreterin der Staatsordnung ist, deren oberster Diener und Stellvertreter der Priesterkönig ist. Die Aufrechterhaltung der Ordnung ist es, die den Göttern obliegt, im Staate wie in der Natur; und das Bewufstsein, das Recht und die Götter verletzt zu haben, findet sehr oft in Bufspsalmen seinen Ausdruck, die zugleich die altbabylonische Ethik zeigen. Dafs auch hier noch Geisterglaube und Geisterbeschwörung nebenherging, zeigen die aufbewahrten Zauber- und Beschwörungsformeln, z. B. auf die sieben bösen Geister; böse Geister sind hier mehr als gute vorhanden. Aber charakteristisch ist die Vereinigung der Naturordnung und der Rechtsordnung, die durch den erhabenen Willen der Götter aufrecht erhalten wird, die hier die Herren sind, nicht im vergeistigten Sinne, sondern im Sinne der Herrschaft, der Erhabenheit, die unbedingte Unterwerfung fordert, die zu verletzen man die gröfseste Scheu hat, weshalb auch die Bufse eine grofse Rolle spielt.

In all den genannten Religionen zeigt sich der Geist auf der Stufe, wo die reale Naturmacht noch das Übergewicht hat, aber als Einheit, als Ordnung zusammengefafst ist, die sich auch im Staatsleben offenbart, der der Einzelne sich zu unterwerfen hat. Die ideale Potenz zeigt sich aber in der Zusammenfassung des Naturlebens zu einer einheitlichen Ordnung, der auch die staatliche, rechtliche und ethische Ordnung entspricht.

In ganz anderer Weise vertreten dieselbe Stufe die Germanen, insofern in ihnen der Übergang zu einer höheren Stufe aufdämmert, welche das Endliche des Naturlebens ahnt. Aber ihre Religion hat sich nicht bis zu Ende entwickelt, da das Christentum sie unterbrach. Auch hier ist es die Naturreligion, die noch nicht überwunden ist; und doch sind die Götter zugleich Vertreter des Rechtes und der vorhandenen Form sittlichen Lebens.[2]) Die phantasiereiche, groteske Mythologie stellt auch hier den Natur-

1) Die Izdubarlegende, wo die Höllenfahrt der Istar, die Flutsage u. a. vorkommen.

2) Wodan ist Gott der Luft des Himmels, sein Auge ist die Sonne, zu ihm kommen die Gefallenen; er ist Valvater; er ist allwissend, Beschützer der Könige, des Eides, Gesetzgeber, Richter. Der Donnergott ist Thor, Donar, zugleich Gott der Ehe, des Eigentums u. s. w.

prozefs als ein höheres Geschehen hin, besonders den Wechsel der Jahreszeiten. Aber diese Mythen greifen hier weiter. Man überschaut den ganzen Weltprozefs und sieht überall eine Verschlechterung der Welt. Selbst die Götter sind in die Schuld verflochten und müssen zu Grunde gehen. Hier bricht eine Vorstellung durch, die über die Verbindung der Naturgötter mit den Staatsgöttern hinausgeht. Es kommt hier ein dualistisches Element herein; man hat die germanische Religion die tragische Religion genannt. — An dem Weltenbaum nagen die Würmer, Wodan fällt schlafend von dem Baum herab, alle bösen Mächte werden losgelassen, der Fenriswolf, der Tod, die Midgarschlange, Loki, und die Götter erliegen im Kampfe und gehen unter. Wenn durch Wali und Widar ein neuer Himmel und eine neue Erde wird, so könnte das christliche Zutat sein. Die Menschen helfen den Göttern im Kampf, aber vergeblich. Dieser tragische Zug, der die Vergänglichkeit der Götter mit ihrer Schuld hervorhebt, hebt im Grunde die Religion auf. Denn solche Götter sind eben nicht mehr göttlich. Man kann deshalb im Zweifel sein, wie man diese Religion beurteilen soll. Zweifellos sind sie Götter des Naturlebens und zugleich des geordneten sozialen Lebens und gehören insofern hierher. Aber die Vorstellungen greifen weiter. In dem Dualismus des Naturlebens — den Mächten der Finsternis, des Winters, des Todes stehen die Mächte des Lichtes, des Frühlings, des Lebens gegenüber — siegen doch am Ende die ersteren, wie der Tod Balders auf Veranlassung des Loki, des Vaters der Hel, der Todesgöttin und des Fenriswolfes durch den blinden Hoedur das zeigt, der der Anfang der Götterdämmerung ist. Ob die Germanen diese Tragik durch einen Sieg des Lebens über den Tod und der Gerechtigkeit über das Böse abgeschlossen haben, ist nicht deutlich. Es würde sich darin das Bewufstsein davon aussprechen, dafs das irdische Naturleben vergänglich sei und durch ein höheres Leben ersetzt werden müsse. Damit würde ein Anfang zur Erhebung über das blofse Naturleben gegeben sein, eine Ahnung, dafs die Naturgötter noch nicht erhaben genug sind, um Tod und Vergänglichkeit zu überwinden, wie denn auch Idun mit ihren Verjüngungsäpfeln aus Asgard verschwindet und die Götter altern. Auch in dieser Religion sind noch die Spuren des Polydämonismus in einer Fülle von Naturgeistern, Riesen und Alfen, Hagedissen, Valküren und Nornen (Urd, Verdandi, Skuld, Urds Brunnen ist der Verjüngungsbrunnen), die germanischen Parcen.

Es ist nicht zu leugnen, dafs der germanischen Religion ein tragischer Zug anhaftet, ein tiefes Gefühl von der Vergänglichkeit, das sich mit dem Schuldgefühl mischt und das selbst den Göttern nicht fremd bleibt. Aber alles ist doch mehr gemütvolle, phantasievolle Ahnung, dafs die Naturgötter, selbst Allvater an der Spitze, noch unvollkommen sind; ein wirkliches Überwinden dieser Unvollkommenheit findet sich indes nicht, es sei denn in der neuen Welt, die der Götterdämmerung folgt, die aber als altgermanisch bezweifelt wird.

Fragen wir hier, ob die Religion auf dieser Stufe keine Wahrheit hat, so liegt natürlich auch hier nicht in irgend einem der Göttersysteme die Garantie ihrer wirklichen Existenz, aber es liegt doch auch dieser ganzen Richtung ein Wahres zu Grunde. Einmal zeigt sich hier eine fortgeschrittene Richtung auf die Einheit, die im Monismus auf die Höhe kommt; sie zeigt sich darin, dafs die Götter beides umfassen, Naturleben und Staatsleben, wie soziales und sittliches Leben, soweit es entwickelt ist. Auch hier hat die Religion die umfassende Einheit gegeben, selbst in polytheistischen Formen. Wenn das Naturleben oder die Naturordnung, sei es in der Ordnung des Himmels, sei es in der gesamten Ordnung des Naturlaufs, als Offenbarung des Göttlichen angesehen wird, so ist das gewifs berechtigt, ebenso berechtigt, wie wenn in der sozialen Ordnung göttliche Offenbarung gefunden wird. Wenn das Bewufstsein noch zu zerstreut ist, um diese Ideen selbst klar zu kombinieren und sie überall durchzuführen, wenn noch Geister angenommen werden und umfassendere Gottheiten, die bestimmten Gebieten vorstehen, so ist das in der mangelhaften Entwickelung des Bewufstseins begründet. Aber das hindert nicht, doch einen wahren Kern in diesen religiösen Vorstellungen zu finden. Wie sich zu diesen höheren Mächten die Menschen verhalten, die ihnen Realitäten sind, ob mehr phantasiemäfsig in mythologischen Bildungen, ob mehr willensmäfsig, ob sie ihnen gegenüber mehr unterwürfig sind oder mehr darauf dringen, ihnen zur Seite zu stehen, das hängt, wie man sieht, gänzlich von der Individualität und dem Entwickelungszustand des betreffenden Volkes ab. Man wird Congtse nicht weniger religiös finden, wenn er die ordnende Macht, überall zu erkennen und ihr gemäfs zu leben, als die Aufgabe des Frommen ansieht, der immer Mafs hält und der göttlichen Ordnung sich fügt, mag er auch selten beten, als die Babylonier mit ihren Bufspsalmen, ihrer strengen Anerkennung des Willens der

grofsen Götter, denen sie sich zum Gehorsam verpflichtet wissen, oder die Germanen, die sich bereit wissen, ihren Göttern im Kampfe beizustehen. Aber die Unvollkommenheit der Vorstellungen führt über diesen Standpunkt der Religionen hinaus, in denen das Sittliche und Natürliche noch nicht auf Grund einer tieferen Scheidung geeint sind, sondern denselben Göttern zugehören oder derselben Ordnung des Himmels. Das kommt zum Bewufstsein, indem der Geist sich von dem Natürlichen emanzipiert, indem er sich von dem natürlichen Leben abwendet und, von den Schrecken und den Leiden der natürlichen Welt erlöst, in die höchste und letzte Einheit zurückgeführt wird. Es sind die beiden folgenden Religionen, die diesen Übergang klarer vollziehen von den Naturgöttern zu einem höheren monistischen Bewufstsein, das über das Natürliche hinausgeht; dieser Prozefs vollzieht sich in Indien, im Brahmanismus und Buddhismus.

Auch in Indien findet sich wahrscheinlich zuerst der Polydämonismus, wovon sich in der Vedischen Religion noch Spuren genug zeigen. Die ganze Natur ist von feindlichen und freundlichen Geistern erfüllt, aber auch die Produkte menschlicher Hand, der Pfeil, die Trommel, die Pflugschar, die Somapresse sind beseelt, die Toten werden verehrt, die Pitares, und Yama, der Totengott ist zugleich Sohn des Lichtgottes und Urahn der Menschheit im goldenen Zeitalter. Die Veden zeigen aber zugleich Lichtgötter, die im Kampfe mit der Finsternis stehen und die mit den Anfängen des Staatslebens und überhaupt der sittlichen Ordnung verbunden werden. Diese Götter sind Devas, die leuchtenden, Amartyas, die unsterblichen, Asuras, die lebendigen, Adityas, die unendlichen und sie sind zugleich die Wissenden und die, von denen das Gedeihen der Herden ebenso abhängt, wie der Schutz der sozialen und staatlichen Ordnung. Das aber ist das Merkwürdige, dafs der indische Geist diese Stufe, auf der andere Religionen geblieben sind, überwindet, nicht im monistischen Sinne, wie in Ägypten und Babylon, so dafs die Lokalkulte verschmelzen, die man dort überhaupt nicht kennt. Das Bewufstsein dämmert freilich auch öfter auf, dafs schliefslich jeder der grofsen Götter der Gott sei, worauf Max Mueller seine Vorstellung von Henotheismus gegründet hat. Das religiöse Bewufstsein durchläuft hier die bisherigen Stufen, um sich zu einer noch höheren, monistischen zu erheben, wenn freilich auch diese Entwickelung der Religion nicht über einen esoterischen Kreis hinausgekommen ist.

Es ist merkwürdig, wie es auch hier das tragische Bewufstsein war,[1]) das den Geist von den Vedengöttern abführte, obgleich die Vedenreligion ursprünglich einen durchaus heiteren Charakter trug. Dieses Bewufstsein machte sich hier geltend in der Form des Leidens und zwar im Zusammenhang mit einer gewissen Vergeltungsvorstellung in der Lehre von den ewigen Wiedergeburten, in denen die Fehler der vorhergehenden Lebensperioden in der folgenden gestraft werden. Diese Unseligkeit des ewigen Kreislaufs des Leidens war einer der bestimmenden Faktoren, um über die Naturreligion, über die blofse Naturordnung, in welcher die Vergänglichkeit und der Wechsel ohne Aufhören noch nicht überwunden ist, hinauszugehen. Positiv aber trat das Bewufstsein hinzu, das sich schon im Rig Veda gelegentlich ankündigt, dafs über die bunte Mannigfaltigkeit der Welt hinaus die Einheit mit der Gottheit gefunden werden müsse. In diesem Rückgang auf das Eine wird nun die Überwindung aller Gegensätze in der Welt gefunden, und man ist hier auch dem Kreis der Wiedergeburten entnommen. Brahmanaspati, der Gott der Andacht, Agni, der Feuergott, der Opferer, der Mittler zwischen Göttern und Menschen, Anumati, die die Gnade der Götter repräsentiert, Vacaspati, der Herr des Wortes, der Vertreter der Kraft des im Kultus gesprochenen Wortes, der auch als das weltschöpferische Wort gepriesen wird, tendieren auf die Einheit Gottes und des Menschen hin, die schliefslich im Atman, Brahm, im höchsten Selbst ihr Ende findet; diese Richtung ist in den Upanishads ausgebildet. In dem Wissen des Einen, in dem Einswerden des Subjekts mit dem Einen ist das Höchste gegeben, in der Andacht selbst, in der das fromme Subjekt und das Eine eins ist. Hier hat die Religion in der Einheit von Mensch und Gott, in dem absoluten Selbst ihre volle Verwirklichung gefunden. So ist der Mensch in dieser höchsten Einheit dem Kreislauf der Welt entnommen; alles Endliche schwindet. Diese Stufe erreicht der, der sich in das AllEine versenkt, der Asket. Er hat höheres Wissen als das heilige Buch, der Veda, der göttlich ist; die Götter verschwinden zu blofsen Namen. Nur Atman bleibt. Er wird aller Kreaturen als dem Kern nach mit ihm eines Wesens inne. Tat tvam asi; das bist du. Indem hier der Gegensatz gegen die Welt auf das stärkste geschärft wird,

1) Wir finden das bei den Ariern des Westens ebenso, z. B. bei den Germanen, soweit bei letzteren von einer Ahnung der Unvollkommenheit des blofs natürlichen Lebens aufdämmert, und bei den Griechen s. u.

tritt das Moment der Erlösung aus der Welt hervor. Aber diese Religion bringt mit der Erlösung zugleich Auflösung alles Konkreten. Es ist nicht eine positive, sondern eine negative Erlösung, weil ein positives Ideal hier nicht erreicht wird. Wir wollen hier nicht verfolgen, wie dieser esoterische Standpunkt in geschickter Weise mit dem exoterischen verknüpft wird, wie jeder eine Stufenreihe des Lebens durchlaufen soll, bis schliefslich wenige übrig bleiben, die fähig sind, diese höchste Stufe zu erreichen, wie für die niederen Stufen die absolute Auktorität des Veda gilt, dessen Ausleger die Brahminen sind, wie das Kastenwesen die Idee des Tat tvam asi völlig kreuzt und nur den drei oberen Kasten die Möglichkeit läfst, Asketen zu werden. Uns interessiert hier nur, wie zunächst esoterisch eine über das Naturleben hinausgehende Form der Religion sich zeigt in dem Einswerden mit dem Absoluten, in einer metaphysischen Form der Religion, die schliefslich auch in einer philosophischen Religion ausmündet, wie denn asketische Beschaulichkeit hier die höchste religiöse Betätigung ist. An diese Entwickelung schliefsen sich sechs orthodoxe Systeme an, die bei aller Verschiedenheit in der Grundrichtung eins sind, dafs in der Einheit mit dem Einen oder in der Abwendung von allem Konkreten die Erlösung gegeben sei. Das Mimansa- und das Vedantasystem vertritt den orthodox Brahminischen Standpunkt, das erste mehr den exoterischen in der Theorie des Opfers und der Erklärung des Veda, das zweite die Spekulation von Atman, Brahm, mit dem die Seele ihrem Kern nach eins ist. Die Welt ist der Schleier der Maja, wenn die Seele ihren Schein durchschaut hat, so kehrt sie zu dem Brahm zurück und versenkt sich in dasselbe. Das zweite Paar, die Sankja und Yoga, unterscheiden sich wieder so, dafs das erste theoretisch, das zweite mehr praktisch ist. Hier wird die Körperwelt als Realität aufgefafst; sie bringt den Kreislauf des Lebens hervor; sie ist der Sitz des Begehrens. Die Seele ist an diese Materie gebunden. Gelingt es aber der Seele, sich durch die Einsicht in die Nichtigkeit des materiellen Kreislaufs, des Begehrens von dem Zusammenhang mit der Materie zu befreien, zu erkennen, dafs sie mit der ganzen Welt nichts zu tun hat, so ist die Seele erlöst. Das Brahm ist hier fallen gelassen. Hier ist das Vorspiel des Buddhismus. Die Yogas haben den praktischen Weg dieser Befreiung von der Welt beschrieben und die Gottheit nicht beseitigt. Das letzte Paar, die Nyayas und Vaiceshikas, beschäftigen sich mit der Metaphysik,

lösen die Einheit der Materie in der Atomistik auf und verfolgen ebenfalls in letzter Hinsicht die Tendenz der Erlösung.

Diese Systeme, insbesondere das Vedantasystem enthält die Lehre, wie man über das Naturleben hinauskommt, von dem Banne der täuschenden Welt befreit wird. Daſs daneben die Brahminen ein exoterisches System hatten, mittels dessen sie das Volk beherrschten teils durch die Lehre von der Göttlichkeit des Veda — hier zum erstenmal eine ausgesprochene Inspirationstheorie —, teils durch ihr Kastensystem und die Lehre von den Wiedergeburten, teils durch eine immer feinere Ausbildung des Opferzeremoniells, sei hier nur beiläufig erwähnt. Es ist doch das System insofern durchbrochen, als der Mystiker und Asket — und das zu werden ist p r i n z i p i e l l nur dem Cutra verweigert — sich über die Auktorität des Veda, über alle Götter, über alle Zeremonien erheben kann. Diese grundsätzliche Stellung wurde zum Gemeingut von B u d d h a gemacht, der eben deshalb auch die esoterische Spekulation von dem Brahm und Atman fallen lieſs, im Anschluſs an die Sankjaphilosophie nur den Weg der Erlösung negativ praktisch angab und an die Stelle des Brahm das Nirwana setzte. Wenn im Brahmanismus noch eine Vereinigung mit dem Brahm möglich war, in der freilich alle Unterschiede schwanden, so ist im Buddhismus nur die Erlösung von der Welt ins Auge gefaſst, die vollkommen negativ ist.

B u d d h a s Religion scheint eine durchaus metaphysikfreie Erlösungsreligion zu sein und ist es doch nicht völlig. Buddha geht von einer Realität aus, von dem Kreislauf der Wiedergeburten, von dem Leiden, das allem Begehren folgt. Es zeigt die Welt Leiden, und die Wiedergeburten realisieren das Gesetz der Vergeltung. Nur wer sich von der Welt befreit, der ist befreit. Darauf kommt es an. Er durchschaut den Naturlauf mit seinem Leiden und seiner Vergänglichkeit, und mit diesem Durchschauen ist die Zurückziehung aus demselben gegeben. Das ist der Grundgedanke. Und dieser Gedanke kann allen zu gute kommen; nicht bloſs esoterisch soll diese Lehre sein, sondern allgemeingültig, wie das Leiden allgemein ist. Die spätere Spekulation hat darüber gestritten, ob diese Welt eine Realität, oder nur ein Traum, ein Bild des Mondes im Wasser sei (Mahajana). Das ist für die Hauptsache gleichgültig, für die Erlösung aus dem Leiden, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, das jedenfalls als Leiden empfunden wird, mag diese Welt, die das Leid hervorruft, nur ein

böser Traum oder eine Wirklichkeit sein. Es ist auch richtig, dafs die negative Tendenz des Buddhismus sich trotz des Wunsches Buddha's nicht als ein Gesetz für alle eignete, dafs vielmehr der in Nirwana eingegangene Buddha zum Gott, Nirwana zum Himmel wurde, der den ganzen indischen Götterhimmel in sich aufnahm, dafs ein Unterschied zwischen Bikshus und dem Volk gemacht wurde. Was uns an diesen indischen Religionen interessiert, ist dies, dafs der Versuch gemacht wird, über die Vermischung der Gottheit mit der Natur hinauszukommen, indem man in die höchste Einheit erhoben wird, in ihr aber alles Konkrete verschwindet, oder indem man von dem Kreislauf des Lebens befreit wird und in die Ruhe Nirwanas eingeht. Das Geistige, insbesondere das Ethische war noch nicht in seiner vollen Selbständigkeit im Unterschied von der Natur erfafst. Hier wird der Versuch gemacht, die Befreiung von der Vergänglichkeit des Naturlebens zu erreichen, indem man beides, die Natur und das bunte Leben des Menschen mit seinen Geistesprodukten zunächst in die absolute Substanz versenkt. Es scheint hiermit eine höhere Stufe erreicht; aber diese Metaphysik, die alles Konkrete auslöscht, die bei dem Einswerden mit dem Brahm und der Identität aller im Brahm stehen bleibt, diese alles Endliche im Unendlichen aufhebende Erhebung über die Welt ist absorptiv und vermag für die Weltgestaltung nichts zu leisten. Theoretisch wird hier alles in der Andacht versenkt, praktisch wird man vom Kreise der Wiedergeburten und ihren Schrecken erlöst. Dieses Atman ist aber so unbestimmt, dafs es schliefslich — wie das Hegelsche Sein — in Nichts (Nirwana) umschlagen kann, für den insbesondere, dem es nur um Befreiung von Leiden zu tun ist. Auch dem, der sich in das Brahm versenkt, „schwinden seine Ohren, seine Augen, das Licht, das in das Herz gelegt ist, der Geist mit seiner fernen Sehnsucht“. Man kann gewifs psychologisch diese Richtung, die in dem heifsen Gangestal zur völligen Konsequenz gekommen ist, mit dem Klima in Beziehung bringen, das den Volkscharakter des Vedenvolkes offenbar geändert hat. Man kann auch behaupten, gerade hier im Buddhismus zeige sich die Religion völlig metaphysiklos, während man noch von einem metaphysischen Hintergrunde des Brahm oder der Naturordnunug oder der Mythologie reden könne, die Vorgänge der Sinnenwelt als Vorgänge einer jenseitigen Welt deute. Man könnte auf den durchaus praktischen Charakter des Buddhismus, ja auch der philosophischen Systeme hinweisen, die

nur vom Elend der Welt erlösen wollen. Allein trotz alledem wird man nicht leugnen können, daſs das eine Mal im Brahmanismus die Religion im Atman und Brahm endet, mag immerhin die Welt für Schein erklärt werden, und daſs das andere Mal die Welt als Realität genommen wird, von der sich die Seele befreien soll. Erst die Mahajanas haben alle Metaphysik in Schein aufgelöst; und doch das Leiden haben auch sie als eine Realität aufgefaſst, von der man sich befreien muſs. Was man an diesen Religionsformen sehen kann, ist der Versuch, über den Naturprozeſs hinauszukommen, der aber an einer völlig abstrakten Einheit scheitert. Der Geist durchschaut hier das Unvollkommene des endlichen, natürlichen Lebens, er ahnt eine höchste Einheit; aber er verfährt nun völlig abstrakt; um der Naturordnung und der mit ihr verknüpften sozialen Ordnung zu entgehen, abstrahiert er von allem Konkreten, und da in ihm die ideale Potenz noch nicht zu voller Macht gekommen ist, so wird hier nur eine Negierung des Natürlichen erreicht. Die ideale Potenz, die Vernunft betätigt sich im Geiste nur negativ, nur insofern sie auf eine absolute, abstrakte, alles Naturleben aufhebende Einheit dringt. Dieser Monismus ist unhaltbar, einmal weil er esoterische und exoterische Formen unterscheiden und zweierlei Ethik annehmen muſs, sodann aber auch in sich, weil er in dem Abgrund der Metaphysik alles endliche Sein verschlingt und damit überhaupt den Ausgangspunkt aufhebt, von dem aus die Religion bestehen kann, das Ich. Wenn das Ich vernichtet wird, ist auch keine Religion mehr möglich. Denn sie setzt immer voraus, daſs das Ich sich stillschweigend doch behauptet. Das Tat tvam asi ist nur möglich, wenn eben das „Du" noch im Unterschied von Ich besteht. Das hat der spätere Brahmanismus empfunden, indem er nicht bloſs den Rückgang in das Brahm, sondern auch die Emanation der Welt aus dem Brahm und die Avataren der Gottheit annahm; aber gerade da zeigt sich dieses rein abstrakte metaphysische Prinzip völlig unfähig, die konkrete Welt zu bestimmen, wie auch ethisch trotz des Tat tvam asi der Esoteriker der scheuſslichste Kastengeist das ganze Leben beherrscht. Der mehr praktische Buddhismus mit seinem Nirwana hat sich aber erst recht nicht auf dieser Höhe halten können; um praktisch populär zu sein, muſste Nirwana wieder positiven Charakter annehmen und dann fiel der Buddhismus wieder erst recht in Naturalismus, in Theurgie, Magie, Gebetsmechanismus u. dgl. Diese äuſserste Abstraktion des Buddhistischen Nirwana ist auch keines-

wegs nur praktisch; ohne die Brahminische Spekulation, ohne die Sankjaphilosophie wäre er schwerlich in seiner Reinheit denkbar. Als Erlösungsreligion ist er nicht antimetaphysisch; denn als solche hat er doch das energische Bewufstsein von dem Gesetz der Verkettung und der Realität der Welt des Leidens. Dieses Gesetz ist eine Realität, deren Last wir empfinden. Man könnte eher sagen, er sei atheistisch; aber auch das ist bedenklich. Denn soweit er atheistisch ist, ist er eben nur eine Anweisung für das Handeln oder vielmehr nicht Handeln und für das Denken, aber ohne jede Beziehung zu einem transcendenten Wesen. Soweit er aber Religion ist, ist entweder das Nirwana doch nicht absolut negativ, sondern nur quietiv. Der Buddha selbst wird in der populären Vorstellung zum Gott und Nirwana bekommt einen geradezu positiven Charakter. Jedenfalls ist aber der Brahmanismus eine metaphysische Religion, die dann auch im Vedantasystem in eine philosophische Religion übergeht.

Somit ist diese indische Entwickelung dadurch bedeutsam, dafs sie zeigt, die Religion bestehe keineswegs nur in praktischen Interessen. Das Sicheinswissen, Verschmelzen mit dem absoluten Selbst wird hier als das höchste Ziel angesehen. Die Religion ist hier wesentlich Wissen; eben daher kann auch von einer philosophischen Religion die Rede sein. Wenn man darin zugleich den Weg der Erlösung findet, so ist es doch die Erkenntnis, durch die die Erlösung zu stande kommt. Selbst die Sankjaphilosophie beweist dies mit ihrem Satz: der Blinde trägt den Lahmen aus dem Waldesdickicht, die Seele, die sehen, aber nicht sich bewegen, nicht handeln kann — das Begehren kommt von der Verbindung mit der Materie —, wird durch die blinde Materie, die handelt und begehrt und in deren Handeln die Seele hineingezogen ist, darüber klar, dafs alles Handeln Leiden hervorruft, dafs die Seele sich von der Materie loslösen mufs. Die Erkenntnis der Nichtigkeit der Welt ist das Mittel der Erlösung. Im Brahmanismus aber ist die positive Einigung der Seele mit dem höchsten Selbst im Bewufstsein die Religion, wenigstens der Esoteriker. Der jetzt beinahe allgemein geltende Satz, dafs die Religion wesentlich Gefühl sei und nur Erkennen in der sekundären Form der Reflexion auf psychologische Vorgänge, ist angesichts dieser Religion nicht haltbar. Hier ist die Religion völlig an die Erkenntnis gebunden und in der Einheit mit dem Atman hat sie ihre höchste Spitze. Das ist kein Reflektieren auf ein Grundgefühl, eine Grundtatsache, son-

dern es ist die unmittelbare Einheit mit Gott im Bewufstsein, freilich in völlig absorptiver Form, daher auch die Erkenntnis nur diese wahre Realität erkennt und die Welt als den Schleier der Maja betrachtet. Der indische Geist, der mehr auf die theoretische als auf die praktische Seite gerichtet ist, findet auch die Religion in seiner höchsten Entwickelungsstufe im Erkennen, weil in diesem der wahre Charakter des Geistes zu Tage tritt. Man kann hier wieder sehen, wie die Religion nicht psychologisch festgelegt werden kann, was doch die immer wieder tun, die ihr Eine bestimmte Funktion des Geistes zuschreiben oder wenigstens als das Zentrale zuschreiben und die anderen Funktionen als für sie nur peripherische bestimmen. Sie ist vielmehr die Beziehung des Ich zu einer dem Ich übergeordneten transcendenten Sphäre, die je nach der Beschaffenheit des Ich oder einer Gruppe von Ichen sich überwiegend in der einen oder der anderen Funktion des Ich darstellt und demgemäfs auch ganz verschieden offenbaren kann. Freilich ist diese indische Auffassung einseitig und zwar deshalb, weil die Gottheit nicht so absorptiv vorgestellt werden kann. Nichtsdestoweniger ist in dieser ungeheuren Abstraktion eine tiefe Wahrheit, nicht nur insofern, als die Gottheit die Eine alles zusammenhaltende Kraft ist, sondern auch insofern, als diese Kraft in der Seele als einheitliche Funktion wirksam ist. Was verkannt ist, ist nur dies, dafs diese Kraft nicht blofs als eine metaphysisch - abstrakt - unendliche, in der alles Konkrete versinkt, aufgefafst werden darf, sondern als eine solche, die eine endliche Welt hervorbringt und ihr positive Existenz gönnt, dafs das Eine nicht blofs „hauchlos in sich selbst haucht“, sondern in der Welt als positiv einende Kraft wirkt. Hier aber ist nur die Einheit in abstrakter Form zum Bewufstsein gekommen, ein notwendiger Durchgangspunkt des Geistes, damit er sich über die Vermischung von Natur und Geist erhebt. Denn indem er über alles sinnlich Erscheinende zu dem Einen hinaufsteigt, erhebt er sich über alle Einzelheit und Zerstreutheit des Daseins und sieht in allem nur das Eine. Er wird der Vergänglichkeit, der Endlichkeit alles Lebens inne und sucht sich aus dem Kreislauf des Lebens zu retten, in dem er noch nichts Bleibendes, die Vergänglichkeit Überdauerndes entdeckt hat. Nur verliert er darüber das Mannigfaltige, die gesamte Welt gänzlich.

Dieser Fehler wird zunächst auf der Stufe der dualistischen Religion vermieden, die dem Einen einen eigenen positiven In-

halt gibt, ihn als guten Geist erfafst und so sich auch über die Natur erhebt, aber zugleich das Bewufstsein davon hat, dafs in der Sinnenwelt eine Mischung von Gutem und Bösem, Nützlichem und Schädlichem sich findet, und das Böse und Schädliche nicht auf den absoluten Geist zurückzuführen vermag und deshalb auf eine Scheidung dieser Elemente dringt. Hier kommt zum Bewufstsein, dafs es neben dem Vergänglichen und Schlechten doch Gutes und Bleibendes in der Welt gibt, und indem der Geist beides scheidet, hofft er durch diese dualistische Scheidung ein positives Gut zu erringen. Die Einheit aber zeigt sich darin, dafs das Böse, Schädliche immer mehr dem Guten weichen mufs, das den Sieg behauptet. Indem hier dem Geist ein Inhalt gegeben wird, erscheint dieser zunächst praktisch; denn die theoretische Erkenntnis, die sich zur Indifferenz über Geist und Natur erhoben hatte, hatte für die konkrete Welt keinen Inhalt gefunden. Nicht theoretisches Resignieren, nicht sich Versenken in das Eine und allem Praktischen den Rücken kehren, sondern für den Inhalt, den der gute Geist vertritt, kämpfen, das ist hier die Devise der Religion. Dieser Inhalt kommt eben in dualistischer Form zu Tage, indem das Unvollkommene der Welt beseitigt werden mufs, das einem bösen verkehrten Prinzipe entstammt. Hierdurch wird gerade die positive Energie des Geistes im Gegensatz deutlich und durch den Gegensatz hindurch, und das ist der Fortschritt. Hier hat der Geist sich auf seinen eigenen Gehalt zu besinnen angefangen; er hat einen positiven Inhalt gefunden, der ihn über das blofse Naturgesetz hinaushebt, wenn auch dieser Inhalt im Naturleben sich wiederspiegelt. Dieser Fortschritt wird in der persischen Religion gemacht.

Dafs der persische Dualismus über den einseitig monistisch-metaphysischen Standpunkt hinausführt, läfst sich daran erkennen, dafs hier das absolute Wesen nicht die Negation alles Bestimmten ist, vielmehr dieses als die höchste Form des Geistes erfafst wird. Man kann nun zwar von dem persischen Dualismus keineswegs behaupten, dafs er sich auf den Gegensatz von Geist und Natur beziehe, vielmehr geht der dualistische Gegensatz gleichmäfsig durch Geist und Natur hindurch. Aber das, worauf es ankommt, ist dies, dafs der an der Spitze stehende gute Geist wirklich als sein selbstmächtiger, vollkommener Geist vorgestellt ist und dafs die Natur, soweit sie gut ist, als die Schöpfung dieses Geistes betrachtet wird. Hierin aber ist ein entschiedenes

Hinausgehen über den Standpunkt der naturalistischen Kulturreligion.

In der Religion des Zarathustra ist noch vieles dunkel; aber das scheint festzustehen, dafs Ahura Mazda als der erhabenste Geist angesehen wird mit guten, ethischen Eigenschaften, dafs Angromainus (Ahriman), der will, ehe er denkt,[1]) keine Verehrung geniefst und dem höchsten Gott zwar entgegengesetzt ist, aber doch ihm unterliegen mufs, dafs ferner die Geister, die dem guten Reich angehören, die Amesha Spentas, als Geschöpfe des höchsten Gottes aufgefafst sind, gerade so wie die Yazatas. Es scheint, dafs beide von den Priestern systematisiert sind und nur die geistigen Eigenschaften des Ahura Mazda darstellen (gute Gesinnung, Unsterblichkeit, Weisheit, Reinheit usw.), während sie ursprünglich eine physische Bedeutung haben. Zugleich gibt es eine Reihe von Genien, die den Geistern anderer Religionen entsprechen, und wie Ahura Mazda seine Schöpfung hat, so stehen den guten Genien Dämonen gegenüber, die ebenfalls unethische wie schädliche Eigenschaften repräsentieren. Dazu kommt, dafs jeder Mensch seinen Genius (Fravashi) hat, wie selbst dem Ahura Mazda ein Genius zugeschrieben wird, der gröfste, beste, schönste, verständigste, in Heiligkeit höchste, dessen Seele das heilige Wort ist. Der Mensch ist nun in den Kampf hineingestellt und seine Aufgabe ist es, durch seine Werke das Reich des Ahura Mazda zu fördern und das des Angromainus zu schädigen. Das geschieht durch tugendhaftes Leben, aber ebenso durch die Förderung der Kultur, der nützlichen Tiere und Pflanzen und durch Vernichtung des Schädlichen. Was er zu tun hat, das schreibt ihm das geoffenbarte Gesetz des Zarathustra vor. Im Mittelpunkt steht die Reinheit, die geistig und leiblich gemeint ist; daher eine Fülle von Zeremonien neben vernünftigen, sittlichen und kulturellen Vorschriften, und da das Gesetz des Zarathustra so voll von allerhand einzelnen Vorschriften ist, so wird auch auf das einzelne Werk ein grofses Gewicht gelegt neben der guten Gesinnung. Das zeigt sich besonders in der Vorstellung, dafs, wie die Bösen im Gericht fallen, die Guten zu Ahura Mazda und Vohumano kommen, so ein Mittelreich existiert für die, bei denen weder die guten noch

1) Hierin zeigt sich der Gegensatz: Wenn er will ehe er denkt, so will er eben ungeordnet, willkürlich, unvernünftig, während Ahura Mazda das Vernünftige will, nicht dem selbstischen Prinzip anheimfällt, sondern die Einheit des Denkens mit dem Willen repräsentiert.

die bösen Taten überwiegen, denen aber die überzähligen guten Werke anderer zugerechnet werden können. Gebete, Vorschriften über Reinigung bei Verunreinigung durch Tote, Wöchnerinnen, das Reinhalten der heiligen Erde, das Unterhalten des Feuers und allerhand andere Aufgaben, auch mechanisches Wiederholen des Hauptgebets des Honover, Waschungen mit Kuhurin stehen neben den sittlichen Vorschriften und den Vorschriften für die Kultur von Pflanzen und Tieren nützlicher Art und Vernichtung der schädlichen. Das Reich, für das jeder mit Hilfe der Geister kämpft, ist natürlich das Reich des Ahura Mazda, das auch schlieſslich durch den Sosiosch zum Siege kommt; diese Welt verbrennt, die Toten stehen auf, eine neue Welt, die nicht altert, wird am Schluſs gebildet. Trotz dieser universalen Betrachtungsweise ist das Reich, das man im Auge hat, doch immer zugleich das nationalpersische.

Hier tritt Wille gegen Wille, ein guter Wille, der das Gute und Nützliche will, — beides ist noch nicht klar unterschieden —, und es in seinem geoffenbarten Gesetze befiehlt, tritt einem Willen gegenüber, der handelt, ehe er denkt. Demgemäſs muſs der gute Gott ein vernünftiger Wille sein. Aber er wird so vorgestellt, daſs die Menschen mithelfen, den Sieg gegen den Bösen zu gewinnen. Man könnte auch hier psychologisch verfahren und den Kampf aus den klimatischen Verhältnissen Erans ableiten, das zwischen Wüsten und Gebirgen liegt, wie denn die guten Geister im Osten, die Dämonen im Norden und Westen hausen. Man könnte auf die Notwendigkeit der Kultur dieses Landes verweisen, das keine träge Beschaulichkeit aufkommen läſst, und zweifellos hätte man nicht unrecht damit. Aber daſs hier ein guter Gott und Schöpfer an der Spitze steht, das ist doch noch nicht damit erklärt. Man hat die Gestalt des Ahura Mazda aus semitischen Einflüssen erklären wollen. Aber das ist zweifelhaft. Jedenfalls hat in dieser Religion der Geist sich selbst erfaſst und die Gottheit als einen klaren, heiligen, selbstbewuſsten Geist aufgefaſst, der sieghaft gegen das böse Prinzip ist und dem der Mensch als Kämpfer zur Seite steht. Der Dualismus, der in tieferen Religionsformen sich auch schon regt, ist hier klar hervorgehoben, und so kann der Versuch zu seiner Überwindung gemacht werden. Diese Überwindung kann natürlich nur durch eine geschichtliche Entwickelung geschehen. So haben wir hier zum ersten Male die Vorstellung von Gegensätzen, die durch ihren Kampf die Geschichte zu einem Ziele

führen. Es ist hier ein Hinausgehen über die Mythologie, indem die irdischen Gegensätze, wie sie die Wirklichkeit darbietet, insofern auf eine metaphysische Basis zurückgeführt werden, als zwei Geister an die Spitze dieser Gegensätze gestellt und so Reiche gebildet werden, die im Kampfe sind. Die Weltgeschichte wird zu einem Drama, freilich in partikularistisch beschränkter Form und so, dafs auch hier das Verhältnis des Menschen zur Natur und das Verhältnis der Menschen untereinander gleichmäfsig behandelt wird, da der Gegensatz durch beide Gebiete hindurchgeht. Die Reinheit wird hier gefordert als die Absonderung von dem Unreinen, und diese Reinheit wird physisch und geistig genommen. Es ist hier kein Versenktsein in die Natur, sondern der Geist gestaltet die Natur, pflegt die Natur und überwindet die Welt des Bösen, vollzieht die Scheidung zwischen den schlechten und guten, den schädlichen und nützlichen Elementen, die in dieser Welt gemischt sind.

Diese religiöse Metaphysik führt also nicht zu einem naturlosen Idealismus. Vielmehr wird das Natürliche wie das Geistige für gut erklärt. Nur das Verkehrte im Geist und in der Natur, das Unreine soll ausgeschieden werden — und von diesem haben die Eranier eine sehr ausgeprägte Vorstellung. Der nicht vom Gedanken geleitete Wille, der eine schlechte Schöpfung produziert, wird dem vernünftigen Willen entgegengesetzt und ausgeschieden. Damit wird das, was zweckwidrig, was schädlich ist, was auf den blinden Willen in der Natur und im Geist zurückgeht, ausgeschieden. In der Natur selbst wird wie im Geiste zwischen Vernünftigem und Blindhervorgebrachtem unterschieden. Aber das Begehren, wie es in Indien als die Quelle des Leidens angesehen wird, wird hier nicht durch die alles Konkrete vernichtende Abstraktion des Denkens überhaupt aufgehoben, sondern das Begehren, das Wollen mufs nur vernünftig sein; es steht in des Menschen Hand, dem Gesetz des Zarathustra zu folgen und positiv Gutes zu wollen, das Zweckmäfsige in der Natur, das Vernünftige im Geiste, die Reinheit gegen die Unreinheit durchzuführen, das Leben zu fördern und eine geordnete harmonische Natur immer mehr herauszubilden.

Aber mag Ahura Mazda noch so erhaben, licht, rein und vollendet dargestellt sein, es fehlt ihm doch die Absolutheit, solange ursprünglich ein dualistisches Prinzip ihm gegenübertritt. Er ist doch noch nicht aller Gegensätze mächtig; im Gegenteil, sie sind

ohne seinen Willen vorhanden, wenn sie auch schliefslich überwunden werden. Durch diesen Widerstand ist der höchste Geist gebunden; so kann sich auch der endliche Geist noch nicht frei bewegen, weil er in den Kampf verwickelt ist, den er nur durch Gehorsam gegen das Gesetz Zarathustras zum glücklichen Ende führen kann; so sind Zeremonien, bestimmte Handlungen als rein vorgeschrieben, andere als unrein verboten, und diese ganze Religion gewinnt einen nicht blofs auktoritativen, sondern einen durchaus unfreien Charakter, trotzdem die Vorstellung besteht, dafs wer dem Gesetze folgt, selbst mit für das gute Reich kämpft. Die gute Gesinnung ist eine Gesinnung des Gehorsams gegen das Gesetz; sie hat sich in bestimmten, vorgeschriebenen Werken zu äufsern, die schon an sich für gut gelten, weil sie den Erfolg haben, dem Reiche Ahrimans Abbruch zu tun. Aber eine frei gestaltende Kraft ist nicht vorhanden; das positive Handeln steht unter dem Zeichen des Kampfes. Nur im Kampfe kann der gute Gott seine Herrschaft behaupten. Es fehlt hier dem göttlichen Geiste doch noch trotz seines positiven Gehaltes die volle Freiheit; er ist noch nicht Herr des Seins, ist noch durch Widerstand gehemmt. Naturgemäfs kann der menschliche Geist mit seinem Einheitsdrange nicht hierbei stehen bleiben. Zwar können die Gegensätze, die einmal ins Bewufstsein getreten sind, nicht mehr zurückgedrängt werden. Aber sie können so aufgefafst werden, dafs der Geist ihrer Herr bleibt, dafs er nicht durch den beständigen Kampf an ein beständiges Gesetz des Kämpfens gebunden ist, dafs er vielmehr auf Grund der reichen Naturbasis eine volle freie Entwickelung haben kann, ohne deshalb in das Nirwana zu versinken oder asketisch im Brahm sein Bewufstsein zu verlieren.

So richtig daher der metaphysische Gedanke ist, dafs es einen reinen, sein selbst mächtigen Geist geben müsse, so unbefriedigend ist der dualistische Zusatz, der den Geist in beständigen Kampf verwickelt sieht. Hierin spiegelt sich nur dasjenige Stadium des Geistes, wo der Geist zu sich selber kommt, aber doch überall noch eine Welt von Hindernissen sich entgegenstehen sieht, die er für so mächtig hält, dafs er sie als uranfänglich metaphysisch auf einen besonderen Gegengott zurückführt, dessen Reich solange beständig das Reich des reinen Geistes bedroht, bis es endlich in ferner Zukunft endgültig besiegt wird. Man wird freilich — gerade in unserer Zeit, die vielfach pessimistisch gestimmt ist — in dieser Anschauung ein wahreres Bild der Welt und der Gottheit finden

als in einer über dieselbe hinausgehenden harmonischen Anschauung, welche die Gegensätze zu bewältigen versteht. Allein wer wird nicht davor zurückschrecken, anzunehmen, dafs böse Geister Finsternis und Trauer verbreiten, zu Raub und Tyrannei verführen, die Menschen ungeduldig und hochmütig machen, Zorn und Rachsucht schüren und alle möglichen Übel verbreiten, bis zu dem schlechten Geschmack der Speisen! Wenn man so in beständigem Kampfe mit Dämonen sich befindet, denen gegenüber Wachsamkeit gefordert wird, wenn so böse Geister auf den Menschen eindringen können, dann wird er trotz der behaupteten Freiheit und trotz der Hilfe der guten Geister zu einem klaren und gesunden Selbstbewufstsein nicht kommen; je mehr er äufseren Einflüssen ausgesetzt ist, um so geringer ist seine innere Freiheit. Zu einer wirklich freien Entfaltung seiner Kräfte ist er so noch nicht gekommen. Die Religion des Dualismus ist noch nicht die Religion der Freiheit.

Wie die G r i e c h e n die Perser überwanden und schliefslich das persische Reich durch Alexander zu Grunde ging, so haben auch geistig die Griechen über diesen Dualismus gesiegt, indem sie eine humane und harmonische Religion erreichten; die Gegensätze der Welt auf das feinste empfindend, haben sie doch eine harmonische Lösung versucht, weil sie die ideale Potenz, die Vernunft, und zwar die mit positivem Inhalt ausgestattete Vernunft, zur Herrscherin erhoben, nicht blofs zur selbst inhaltleeren Zuschauerin von Vorgängen eines blinden, gierigen Begehrens, sondern zur gestaltenden Kraft. Hier ist der Geist frei. Alle Betätigung der Frömmigkeit trägt hier einen freien und individuellen Charakter. Hier sind keine Priester, die den Geist beherrschen, hier ist kein Dogma, kein Zeremoniell, das ängstlich vorgeschrieben und befolgt wird. Hier ist kein heiliges Buch, kein heiliges Gesetz, das den Geist bindet und das einer Priesterschaft zur Stütze dient, die sich als den allein befugten Hüter und Ausleger desselben auftut. Der hellenische Geist hat sich frei entfaltet. In der Blüte der griechischen Religion hat der Geist sich soweit verselbständigt, dafs die ideale Potenz, die Vernunft als die die Natur positiv gestaltende Macht erfafst und in ihrem eigenen Werte erkannt ist, was sich in der Art offenbart, wie ihre gröfsten Geister das religiöse Leben aufgefafst haben.

Es ist schwer, über den Gang der griechischen Religion einen Überblick zu gewinnen wegen der grofsen Mannigfaltigkeit des

griechischen religiösen Lebens und weil die verschiedensten Schichten oft noch nebeneinander bestehen. Für unseren Zweck kommt es auch gar nicht darauf an.[1]) Man wird von den homerischen Göttern zwar noch nicht sagen können, daſs sie schon die Stufe überschritten haben, wo die Gottheit zugleich Naturgottheit und sozial-ethisch bestimmt ist, eben deshalb aber auch noch viele naturalistische Spuren an sich trägt, wie Zeus und Hera, Athene und Apollo. Aber diese Götter thronen doch heiter im Olympus, sie stellen eine Familie dar; mag immerhin über ihnen die μοῖρα als unbestimmte Einheit schweben, sie stehen alle unter dem Vater der Menschen und Götter, sie haben die rohen Naturmächte unterworfen. Die Titanen sind in den Tartarus geschmiedet. Die Herrschaft des Kronos ist vorüber, der ungehemmte Erzeugungs- und Zerstörungsdrang der Natur ist gebändigt. Athene hat die Gorgo besiegt, Apollo hat den Drachen Python vernichtet. Mag nun mit Dionysos von Thrakien ein orgiastischer Geist eingeführt sein, mag die orphische Theosophie der Heiterkeit der homerischen Welt gegenüber auf das Jenseits, auf die Seelenwanderung, auf das mystische Vergottetwerden, auf die Einheit mit Gott, wenn man auſser dem Leibe sei, hingewiesen haben, wie E. Rhode will, mag vielleicht gerade durch diese mehr pessimistische Auffassung von der Welt, der Übergang zu einer selbständigen Geltendmachung der Vernunft und ihres Inhaltes gemacht sein (s. o. S. 77), jedenfalls wird teils schon unter dem Einfluſs von Delphi, teils durch die groſsen Dichter und Künstler das Gottesbewuſstsein geklärt, mit positiv geistigem Inhalte erfüllt und endlich durch die Philosophen auf die höchste Höhe geführt, die es im Griechenvolke erreicht hat. Man hat gesagt, daſs die Ethik in Griechenland durch die

1) Vgl. übrigens z. B. den neuesten Versuch in Gruppes Mythologie: zuerst heitere zum teil auf gemeinsam arischen und semitischen Einflüssen beruhende Naturdienste, dann die Kretische, und Euböisch-ostböotische Periode, die Verehrung der chthonischen Gottheiten, Dämonenkult, dann die mynieische und lokrisch-thessalische Blütezeit mit Abwendung von den chthonischen Gottheiten; Heldenlied und Rückkehr zu älteren Vorstellungen. Aus den Dämonen treten wieder die groſsen Götter hervor, was sich in der argivischen Periode fortsetzt, besonders durch Zentralheiligtümer, Delphi; die Götter werden sittlicher, ohne ihren Naturcharakter ganz zu verlieren. Mit Hilfe der Kunst werden die Götter zu Idealgestalten, bis zur Diadochenzeit, nach der wieder Verfall eintritt. Der Grundgedanke dieser Auffassung ist hier der, daſs nach einer heiteren Form der Religion ein finsterer Dämonenglaube um sich greift, der mit den chthonischen Mächten zu tun hat und daſs dann der griechische Geist sich zu den vollendeten Formen der Kunstreligion erhoben hat.



Religion nicht wesentlich gefördert worden sei, dafs die noch immer naturalistischen Götter des Volksbewufstseins die Ethik getrübt hätten und dafs die spätere philosophische Deutung der Mythen daran nichts habe ändern können, weil sie ihren zum Teil unsittlichen Charakter nicht durch Deutung hätten entfernen können. Allein wie überall, so werden wir auch in Griechenland die Masse des Volkes von den edleren Geistern unterscheiden müssen und man wird doch nicht in Abrede stellen können, dafs der griechische Anthropomorphismus anderer Art war als der mancher anderen Religionen. Das Edelste, was sie hatten, das schrieben sie ihren Göttern zu. Die Idee der Vergottung ist den Griechen nichts Fremdes. Wenn die Griechen den Seelenkult hatten, so schlofs sich allerdings unter orphischem Einflufs daran der Gedanke, dafs die vom Leibe befreite Seele göttlicher Art sei. Im Heraklesmythos, wie ihn die Dichter ausbildeten, ist der Grundgedanke, dafs der Mensch durch viele Mühen hindurch verklärt, ja vergottet werden kann; der Philoktet des Sophokles stellt diesen Gedanken dar. Prometheus, der dem Zeus das Feuer entwendet, den Menschen Kultur gebracht hat und dafür Strafe leidet, wird mit Zeus versöhnt durch Herakles oder dadurch, dafs der Centaur Chiron für ihn in den Tod geht, und wird Prophet der Götter. Die Menschen können vergottet werden, gerade so wie die Götter bei Homer schon menschenähnlich sind. In den Göttern wird das Ideal des Menschen erschaut und der Mensch kann vergottet werden. Dieser Zug geht durch den gröfsesten Teil der griechischen Philosophie hindurch. Eine Religion, die in den Göttern das Ideal des Menschen sieht, kann nur im engsten Verhältnisse zu der höheren Kultur und Humanität stehen.

Von Delphi ging eine Spruchweisheit aus, die Selbsterkenntnis und reines Herz empfahl; Delphi hob den nationalen Geist, besonders auch durch die Begünstigung der nationalen Spiele — bei den pythischen Spielen wurde den musischen der Vorrang vor den gymnastischen erteilt — vergeistigte überhaupt die Religion durch eine mehr ethisch gewendete Vergeltungstheorie (die Gemälde des Polygnot in der delphischen Lesche, Pindar, der selbst delphischer Priester war), durch die Aufhebung des Begriffs vom Neide der Götter, durch ein System der Reinigung und Sühne, das zwar oft töricht ausartete durch die Orpheteleston (vgl. Theophrast), aber doch nicht blofs liturgisch, sondern auch sittlich gefärbt war (Stufen der Reinigung, je nachdem Absichtslosigkeit,

Fahrlässigkeit oder Absichtlichkeit vorlag). Wer seinen Freund im Kampfe nicht verteidigt hat, der ist unrein, auch wenn kein Blut an ihm klebt. „Wer mit reinem Herzen naht, hat an einem Tropfen aus dem kastalischen Quell genug; wer mit bösem Sinn kommt, den kann kein Meer von dem Sündenschmutz reinigen". Auch die Richtung auf die göttliche Einheit spricht sich aus, wenn Apollo der Offenbarer des Zeus ist.

Auf die Höhe kam die griechische Religion zur Zeit der Vorherrschaft Athens teils durch die Dichter, teils durch die Künstler. Hier werden durch Phidias die Götter Athene und Zeus vor allem, durch Polyklet die Here so in menschlicher Form dargestellt, dafs das Höchste im menschlichen Geiste zu göttlicher Höhe[1]) erhoben scheint. Erhabenheit und Güte, Kraft und Weisheit, Klarheit und vollendetes Ebenmafs traten hier hervor. Wenn man darauf hingewiesen hat, dafs auch das Naturleben in den Göttergestalten vergöttert sei, in Dionysos und seinen Faunen, in Aphrodite, in Poseidon und seinem Anhang (Seezug des Skopas), so trat doch bei den vorzüglicheren Geistern die Naturseite der Götter zurück. Es hat nach Schömann doch die Vorstellung geherrscht, dafs die Götter mächtig und erhaben, gerecht und weise seien, Freunde des Guten und Rächer des Bösen, Geber der guten Gaben. Freilich wirkt hier der Polytheismus noch störend, zumal wenn die Einheit doch wieder nur in einer über den geistig bestimmten Göttern schwebenden Naturnotwendigkeit gefunden wird. Im allgemeinen soll die Vorstellung nach Schömann - Lipsius bestanden haben, dafs nicht ein blindes Schicksal herrsche und launische Götter, sondern die Naturnotwendigkeit; ihr gemäfs handeln die Götter als Diener des Zeus in der Weltregierung, der eine väterliche Gesinnung hat. Die gewordenen Götter, zu denen auch Zeus gehört, sollen die Kluft ausfüllen zwischen der Naturnotwendigkeit, dem unpersönlichen Urwesen und den Menschen. Indes ist nicht zu leugnen, dafs schon bei den Dichtern starke Ansätze zum Monotheismus da sind. Die Wendung bei Aeschylos „Zeus, wer Zeus auch sei, mit dem Namen ruf' ich jetzt ihn an, hört er gern sich so genannt, keinen weifs ich auszuspähen, keinen als Zeus, auf den ich die nichtige Bürde der Sorge werfen mag mit Zuversicht", ist nicht die einzige in dieser Richtung. Man hat in Athen einen

1) Aemilius Paulus Jovem velut praesentem intuens motus est. — Cujus pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur.



unbekannten Gott verehrt, ebenso in Olympia, in Megalopolis den guten Gott. Die Eigenschaften der Götter werden bei den Dichtern geistig erhöht; wenn Zeus die ὕβρις hafst, die Menschen in ihrer Schranke bleiben, Mafs halten sollen, so ist darin die Gottheit als die Quelle der mafsvollen Harmonie aufgefafst und schon bei Herodot soll mit dem φθόνος der Hafs der ὕβρις gemeint sein. Zeus ist vor allem gerecht und keiner kann seiner Allmacht entfliehen. Die Eumeniden schützen das Recht. Es wird gegen alte Sprüche, deren Inhalt das Walten des zufälligen Glückes besagt, hervorgehoben, dafs vielmehr die Dike gerechtem Lebenswandel hold sei. An die Stelle des blinden Geschicks ist die gerechte und wohlwollende Macht der Gottheit getreten, die das Ebenmafs als Basis aller Ordnung wahrt. Freilich ist das Problem von dem Verhältnis von Schuld und Strafe nicht völlig gelöst. Bei Sophokles insbesondere wird der Mensch durch göttliche Fügung schuldig. Die selbständige Tat tritt noch nicht voll hervor, die Subjektivität tritt noch zurück gegen das Verhängnis, daher auch noch die Mantik nicht überwunden ist. Wie der Mensch ohne seine Schuld schuldig wird (Oedipus), so fragt er oft das Orakel um Rat, was er tun soll, statt sich selbst zu entscheiden, und ebenso die Staaten. Aber andererseits wird doch wieder gezeigt, dafs der Mensch durch unverschuldete Leiden in seiner Kraft gestählt wird, dafs in Leiden Lehre wohnt, dafs schliefslich eine gerechte Ausgleichung stattfindet. Auch das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade wird berührt, z. B. in den Eumeniden des Aeschylos sagt Apollo:[1]) „Wär's nicht gerecht, dem Götterfreunde wohl zu tun, vor allem, wenn er schwer bedrängt um Hilfe fleht.“ Athene tut einen weifsen Stein für Orest in die Urne. Apollo entsühnt den Orest; aus den Erinnyen werden segnende Mächte. Auch Euripides zeigt, dafs die Götter nichts Böses tun können; „wenn sie schimpflich handeln, sind sie Götter nicht.“ „Kein unsterblich Wesen dünkt mich böser Art.“ Man hat die Mysterien neuerdings sehr heruntergesetzt; die Weihe an sich soll schon den Menschen retten; sie sollen schon als Geweihte selig werden. Man habe von den Mysterien nichts verraten, weil nichts zu verraten gewesen sei. Allein dafs sie doch zugleich auch einen sittigenden Einflufs ausübten, das kann man an Männern wie Aeschylos und Pindar sehen, die sie hochhielten. Es war

1) Dasselbe wird in der Iphigenie auf Tauris des Euripides gesagt. V. 919 f.

wie mit allen zeremoniellen Handlungen, die für die einen eine erhebende und sittigende Bedeutung haben können, für andere nur äufserlich rituellen Sinn haben. Der vollen Entwickelung der griechischen Religion und insbesondere ihrer Reinigung kam der griechische Individualismus und die staatliche Freiheit sehr zu statten. Die Staatskulte durften zwar nicht angegriffen werden; aber sonst war nichts vorgeschrieben in Bezug auf die Frömmigkeit, die das ganze private Leben umspannte, aber ohne Zwang und so, dafs für die privaten religiösen Funktionen nicht einmal Priester notwendig waren. Jeder Bürger war berechtigt, die Anklage auf Asebie zu erheben, aber keiner war dafür angestellt und wenn auch Protagoras, Diagoras, Anaxagoras, Stilpon wegen Asebie, Theodorus und Alkibiades wegen Vergehen gegen die Mysterien angeklagt wurden und Sokrates den Giftbecher trinken mufste, so hatte doch den letzteren das Delphische Orakel selbst für den weisesten der Menschen erklärt und die Komödiendichter hatten die gröfste Freiheit, eine Freiheit, wie sie uns fast unbegreiflich erscheint. Auch die Philosophie bewegte sich im ganzen frei, durch kein Dogma gebunden. So konnten denn die Philosophen die populären Vorstellungen von der Gottheit immer mehr reinigen und in diesem Streben steuerten sie dem Monotheismus zu.

Xenophanes hatte schon Einen Gott, erhaben über die Sterblichen, der alles durch seinen Verstand mühelos beherrscht. Heraklit erkannte die mit dem Urfeuer identische Vernunft an, die sich in dem ewigen Flusse der Dinge als das Bleibende herausstellt. Plato sah in der Idee des Guten die Gottheit und schlofs hiermit zum ersten Male Logik, Metaphysik und Ethik in diesem positiven Begriffe zusammen. Den Gegensatz zwischen der Willkür der Götter und dem Schicksal wandelte er in das Problem um, Freiheit und Notwendigkeit in der Welt zu vereinen. Nach Aristoteles ist die Gottheit das erste Bewegende, das Ziel aller Dinge, das Prinzip der Zweckmäfsigkeit in der Welt, das die Potenz in Energie verwandelt, der *νοῦς*, oder die *νόησις νοήσεως*. Die Stoiker fassen die Gottheit als das der Welt immanente materiellgeistige Urprinzip auf, als die mit dem Urfeuer identische Weltvernunft, die sich in der Welt als V o r s e h u n g zeigt, während sie die Popularreligion an den Vorsehungsglauben anknüpfen, indem sie die Götter als Organe der Vorsehung deuten und in der Gestalt des Logos die der Welt immanente Vernunft zusammenfassen. Zugleich aber soll der Weise vermögen mit dieser Vernunft eins

zu werden, mit der Vorsehung in Harmonie zu leben, indem er sich mit der Natur und der in der Naturordnung offenbaren Vernunft in Harmonie setzt (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), wie schon Plato als das Höchste das Anschauen der Ideen, die Einheit mit der Idee des Guten, und Aristoteles die theoretische Tugend in dem Teilhaben an dem göttlichen νοῦς erkannt hatte. Die Stoiker haben ferner nicht nur den antiken Partikularismus durch ihren Kosmopolitismus durchbrochen, sondern auch den Grundsatz von dem gleichen Wert aller Menschen ausgesprochen, wie nach Epiktet alle Menschen Kinder eines Vater sind. Der Freigelassene und der Philosoph auf dem Kaiserthron gehören beide der stoischen Schule an. Von Plutarch von Chaeronea wird die Einheit von Religion und Philosophie prinzipiell ausgesprochen, sowie dafs wahre Frömmigkeit und Heiligkeit die Folge der philosophischen Religion sei. Je mehr in der letzten Zeit des Griechentums die Erhabenheit und Einheit Gottes besonders von den Neuplatonikern hervorgehoben wird, um so mehr macht sich doch gerade bei ihnen, entgegengesetzt der indischen Auffassung, die Anerkennung der konkreten Welt, in dem Vorsehungsglauben, in der Betonung der Schönheit und Harmonie der Welt, in der Logoslehre, in der Lehre von Mittelwesen geltend. So werden die Volksgötter und Dämonen zu Mittlern, die den Willen des obersten Gottes vollziehen, bei Plutarch, für den Gott der Inbegriff aller Realität, höchste Macht, Weisheit, Güte und Gerechtigkeit ist, bei den Neuplatonikern, die die Vorsehung sich durch Mittelwesen realisieren lassen, womit freilich, zugleich im Anschlufs an die Volksreligion und in der Umdeutung ihrer Mythen und namentlich in der Zuziehung orientalischer Kulte auch wieder naturalistische Elemente eindrangen. Ganz besonders merkwürdig bleibt aber der Neuplatonismus, insofern er den Gegensatz der οὐσία, des νοῦς und der Weltseele ausgebildet hat und in Gott selbst, in Ähnlichkeit mit der νόησις νοήσεως des Aristoteles, die Identität von dem Schauenden und Geschauten, und Schauen betont, worin sich Ansätze zu einer Trinitätslehre finden. In Bezug auf den Gegensatz von Leiden und Verdienst hat der griechische Geist vielseitige Lösungen versucht. Nach den Stoikern sind dem Weisen die Sachen, die nicht in unserer Gewalt sind, kein Übel, und Plutarch hat die Leiden teils auf Vergeltung zurückgeführt, teils auf den Ausgleich im Jenseits hingewiesen, hat sie ferner als Mittel der Abschreckung, der Züchtigung angesehen, wie schon im Diesseits

der Böse Gewissenspein hat, der Gute aber aus dem Leiden geläutert hervorgeht.

Wenn man das Charakteristische dieser über die populäre Stufe hinausgehenden Religion der Dichter und besonders der Philosophen herausheben soll, so wird man nicht im Zweifel sein, dafs die griechische Religion in ihren höchsten Formen über die rein metaphysische Stufe Indiens und über die dualistische Stufe hinaus ist. Wir haben hier ein sehr energisches Bewufstsein von der konkreten Welt, eine Gestaltungsfähigkeit der Phantasie ohnegleichen und doch nicht ein sich Verlieren in der Vielheit, da es vielmehr die Vernunft ist, die überall Einheit und Ordnung herstellt, und wenn in Indien in der Einheit mit der Gottheit das Individuelle zu Grunde geht, so ist im Griechentum der Mensch und sein *νοῦς* göttlicher Art, und im Anschauen des Göttlichen oder in der Immanenz des Göttlichen im Subjekt wird die Einheit mit Gott erreicht. Der Neuplatonismus hat freilich die Ekstase gepriesen und man hat mehrfach darauf hingewiesen, dafs die Griechen da geendet hätten, wo die Inder im Brahmanismus hingekommen seien. Allein das ist nur teilweise richtig. Denn gerade in dem ästhetischen Gebiet zeigt Plotin seine Gröfse,[1]) das doch die Freude am Konkreten voraussetzt. Dazu kommt die Lehre von der Vorsehung, von den Ideen, von der Weltseele, die alles durchdringt, Ansätze zu einer Auffassung des Göttlichen, das zugleich letzte Einheit sein und doch Unterschiede in sich bergen soll, wie die neuplatonische Logos- und Ideenlehre beweist. Wir haben also hier eine höhere Form der Religion, welche in dem *νοῦς*, in der Idee des Guten, der *νόησις νοήσεως*, in der Vorsehung ein positives Höchstes kennt, das als gestaltende Kraft der Welt immanent ist. Ebenso ist aber auch der dualistische Standpunkt der persischen Religion überwunden; der griechische Geist hat sich zur Freiheit der Intelligenz gegenüber dem starren Gesetz erhoben, das durch die dualistische Basis als Mittel der Überwindung der bösen Geisterwelt notwendig wurde. Die Griechen haben eine freie philosophische Ethik ausgebildet, und in der *καλοκἀγαθία* das Ideal ihrer Ethik gefunden. Sie haben aber auch die Weltgegensätze vollkommen empfunden, und zu höherer Harmonie ausgeglichen. Die griechische Religion ist in diesem Sinn die ästhetisch humane Religion ganz besonders in ihrer höchsten Gestalt

1) Vgl. hierüber Walter, die Geschichte der Ästhetik im Altertum S. 736 f.



als philosophische und künstlerische Religion. Der Gegensatz zwischen Willkür und blinder Notwendigkeit ist durch die Idee der Güte und Gerechtigkeit ausgeglichen. Die Naturhaftigkeit der Götter wird durch ihren humanen Charakter überwunden, oder es wird wie in der Stoa der Versuch gemacht, die Natur und die Vernunft nicht als einen Gegensatz, sondern als eine höchste Einheit aufzufassen, aber unter dem Überwiegen der Vernunft, der Vorsehung, deren Ordnung und Harmonie der Weise erkennt und anerkennt. Die Gottheit ist hier die Hüterin der humanen Ordnung, des Mafses, der Harmonie und Schönheit der Welt. Es tritt aber auch voll der Gegensatz des Schädlichen und Nützlichen, des Guten und Bösen, aber auch bei manchen Denkern klar der Unterschied des Schädlichen vom Bösen und des Nützlichen vom Guten in das Bewufstsein und das Ansichgute wird mit dem Göttlichen von Plato identifiziert. Es wird im Bilde des leidenden Gerechten der Gedanke illustriert, dafs erst im Leiden der volle innere Wert des Guten sich offenbaren könne, und das Böse wird auf Freiheit zurückgeführt (Plato). Es wird erkannt, dafs in Leiden Lehre wohnt, dafs man durch Mühen zur Gottheit aufsteigen könne. Es ist in dieser Religion die Einheit von Religion und Kultur und zwar einer freien ethisch-ästhetischen Kultur zum erstenmal klar geworden. Es war eine freie Harmonie zwischen Poesie, Kunst, nationalem Staate und Religion, weil die Religion selbst das Ideal der Humanität als das Göttliche erfafste, daher auch der Unterschied zwischen Profanem und Heiligem nicht so streng wie anderwärts durchgeführt wurde. An den Strafsen, auf Plätzen, überall standen Altäre, auch die grofsen Götter konnten im Hause ihre Altäre haben, nicht blofs in den Tempeln und abgesehen vom Staatskult waren die Äufserungen des religiösen Lebens, insbesondere das Gebet, nicht an Formeln gebunden. Verähnlichung mit der Gottheit war das Ziel, das Plato dem Menschen vorschrieb. Es ist das Ebenmafs, die Ausgleichung der Gegensätze zur Harmonie, die das Wesen der griechischen Humanität ausmacht. Das Orgiastische des Dionysoskultus wurde von den grofsen Geistern, den Dichtern insbesondere, ebenfalls zur poetischen Begeisterung, der die gröfsesten Dramen entsprangen, verklärt. Auch das Staatsleben soll dem Ideal nach dieses Ebenmafs herstellen; in diesem Sinne ist es gemeint, wenn die Gerechtigkeit als die Grundtugend aufgefafst wird. Dafs die Gottheit dem Menschen verwandt, das Ideal des Menschen vertritt und dafs der Mensch deshalb selbst

vergottet werden kann, wie der stoische Weise, das ist der Grundton dieser Religion, die zuletzt den universalistischen Zug annimmt und alle Menschen als die Kinder des Einen Vaters bezeichnet (Epiktet). Wenn aber die Gottheit erhaben vorgestellt wird, dann treten die Mittler ein, deren vollendetste Gestalt im Logos gegeben ist, durch den die Welt und die Menschen an der Gottheit teilhaben.

Wir haben hier also eine Religion, in der die Vernunft, das ideale Moment, zu p o s i t i v e m Durchbruch als weltgestaltende Kraft gekommen ist. Freilich sind auch hier noch nicht alle Unebenheiten ausgeglichen: abgesehen davon, dafs die Natur mit dem Geist mehr ästhetisch geeint ist und zwar von dem Geiste geformt, aber nicht durchweg beherrscht wird, dafs die Vernunft an sich selbst schon für vollkommen erachtet wird und die Beschäftigung mit der Materie für banausisch gilt, dafs die letztere noch nicht als das Geschöpf der Gottheit aufgefafst, sondern entweder selbst für göttlich gehalten wird (Stoa), oder als ein dualistischer Rest übrig bleibt (Plato, Aristoteles), ist die Vernunft selbst, das theoretisch-ästhetische Moment stärker hervorgehoben als der Wille, was zwar von manchen Philosophen empfunden, aber doch nicht geändert wird. Plato redet von Wahlfreiheit, Aristoteles betont die Übung des Willens, die Stoa beschäftigt sich mit dem Problem der Freiheit. Aber die Intelligenz behält doch das Übergewicht, besonders im göttlichen Ideal. Mit dieser Betonung der Intelligenz hängt es zusammen, dafs die griechische Religion einen aristokratischen Charakter trägt; es gibt wenige Weise und viel Toren; die Philosophen stehen am höchsten und doch haben die Stoiker auch wieder gesagt, alle Menschen seien Kinder eines Vaters. Schliefslich ist auch die Einheit und die Überweltlichkeit des Göttlichen nicht völlig mit dem polytheistischen Elemente, das die griechische Religion auch bei den monotheistischen Philosophen durchzieht, geeint. Auf der einen Seite ist bei den Neuplatonikern das überseiende Eine erreicht, auf der anderen Seite wird doch dem polytheistischen Elemente der Zutritt nicht ganz versagt, insofern die Götter wieder Mittlerstellungen einnehmen; dasselbe gilt von der stoischen Weltvernunft, der Vorsehung, deren Organe die Volksgötter werden. Aber sie arbeiten an dem Probleme, auch das bestimmte Konkrete in der Welt von göttlichem Wesen erfüllt zu denken, ohne die Gottheit völlig in den Weltprozefs zu versenken. Es überwog indes die Immanenz des



Göttlichen in der Welt, was sich besonders darin zeigt, dafs der göttliche νοῦς und der menschliche νοῦς Eines Wesens sind, was sich in der Tendenz auf Vergottung zeigt und in der Grundrichtung der griechischen Religion, dafs die Götter oder die Gottheit dem Ideal des Menschen entsprechend vorgestellt wird. Im Logos ist die Einheit der Welt mit der Gottheit zum Bewufstsein gekommen, insofern der Logos die Weltidee umfafst und der Menschengeist mit diesem Logos sich zusammenschliefsen kann. Die Götter werden zu Organen der Einen Weltvernunft und der Mensch soll mit dieser Vernunft eins werden. In dieser Einheit mit der göttlichen Vernunft besteht auch der Kern der Sittlichkeit für die, welche Frömmigkeit und Sittlichkeit verbunden wissen wollen. Aber es blieb freilich noch die Frage, ob man diese Vernunft mehr in der Einheit mit der Natur auffafste wie die Stoa oder mehr ihr fremd wie der Platonismus. Das hellenische Bewufstsein schwankt noch zwischen einer vorläufigen Einheit beider in der Ästhetik, der mafsvollen Harmonie oder einem wenn auch latenten Dualismus, und da der Geist doch noch nicht gelernt hat, die Natur gesetzmäfsig zu beherrschen, wozu andere Voraussetzungen des Bewufstseins gehörten, so blieb das Subjekt von dem Naturlauf als einer dunkeln Macht noch hie und da in Abhängigkeit und überwand noch nicht völlig die mantischen Künste, Magie und Theurgie. Auch ist die tätige Vernunft noch nicht so bei den Griechen gedacht, dafs die Idee eines Fortschritts in der Geschichte oder die Idee der Entwickelung zum Bewufstsein gekommen wäre. Die Gottheit, die ewige Vernunft, ist der Welt immanent, aber noch mehr in immer gleicher Weise. Es liegt in der ästhetischen Betrachtungsweise, dafs sie die Welt mehr in der Harmonie ihres Seins als in ihrer Entwickelung anschaut, weil die Ästhetik immer mehr ein in sich Vollendetes als ein Unvollkommenes anschaut. Weil sie aber dieser Seite der Welt, wonach sie eine sich entwickelnde ist, noch nicht gerecht wurden, so konnte es nicht fehlen, dafs es ihrer ästhetischen Auffassungsweise nur schwer gelang, die Disharmonien der Welt mit dem Schleier des Schönen zuzudecken, wie das in dem ungelösten Probleme von Schicksal und Schuld hervortrat und sich auch in den gelegentlichen pessimistischen Anwandlungen offenbarte. Um so bewunderungswürdiger ist es freilich, wenn in Bezug auf den einzelnen diese ästhetische Anschauung von erleuchteten Geistern durchbrochen wurde, wenn die Leiden doch am Ende dazu dienen sollten, den einzelnen

zu läutern, kurz wenn das Problem für den einzelnen unter ethische Beleuchtung gerückt wurde.

Wenn bei den Griechen die Intelligenz in Form des Erkennens und ästhetischen Anschauens auch das religiöse Leben bestimmte, so ist dieselbe Immanenz des Göttlichen in der römischen Religion im Willen und das Göttliche ist hier mit dem Staatsleben identifiziert. Für unseren Zweck kommt es nicht darauf an, das Werden der römischen Religion ins Auge zu fassen, wie sie zuerst die Religion eines Bauernvolkes ist, das überall seinen Nutzen im Auge hat, dem die Religion „Hilfsinstrument für sehr konkrete irdische Zwecke" ist, eine Naturreligion, die noch an Baum- und Steinkult anknüpft, die noch an zoomorphe Göttergestalten erinnert (der ruminalische Feigenbaum, die heilige Eiche des Jupiter auf dem Kapitol, Jupiter Lapis, J. Latiaris), die voller Genien ist, welche konkreten Zwecken hilfreich sein sollen (Laren, Penaten, Manen, Fluſsgenien, Genien der Tugenden, des Gedeihens der kleinen Kinder, Genien der Münze usw.). Weniger eine mythologische als eine praktischen Zwecken dienende Kultreligion des Staates, hat sie sich durch verschiedene Stadien hindurch (Numas Reform, Reform der Tarquinier, Eindringen äuſserer Kulte, die successive in Rom Eingang fanden, Einführung etruskischer Blitz- und Gedärmeweisheit, der Cumäischen Sibylle, des Apollo Aperta, der Artemis, des Äsculap, der Ericynischen Venus, der idäischen Mutter von Pessinus mit phrygischer Musik, Kastratenpriestern, der karthagischen Burggöttin als Juno Coelestis, der Isis und des Serapis, Ausbildung der Mantik mit ausländischer Hilfe durch Nigidius Figulus usw.) zu einer Staatsreligion entwickelt, die in dem schlieſslich die Götter aller Nationen bei sich aufnehmenden Jupiter Capitolinus ihren höchsten Gott besaſs, die übrigens auch in der späteren Zeit der Republik eine Fülle von Privatkulten gestattete. Für uns ist es wichtig zu sehen, wie das weltbeherrschende Rom in dem Jupiter Capitolinus die antike Kultur sich dienstbar gemacht, die antike Menschheit unter Einem Recht zusammengefaſst hat, nachdem vorher durch Alexanders und seiner Diadochen Einfluſs die griechische Kultur mit der orientalischen sich verschmolzen hatte. Die Erscheinung dieses Göttlichen ist aber der jeweilige Kaiser. Die römische Religion ist praktisch anthropomorphistisch, sie hat auch eine Vergottung des Menschlichen und eine Art Menschwerdung des Göttlichen im Staate, wie die griechische Religion in der Kunst und Wissenschaft. Der

römische Staat ist auf die Herrschaft über die Erde, auf Macht gerichtet, die durch die Rechtsordnung geregelt ist, durch welche Rom den Erdkreis zu einer Einheit zusammenhält. Von Anfang an war es dieser Religion eigentümlich, die Gottheit zum Nutzen der Macht des Staates und des einzelnen im Staate zu verwenden und das hat seinen grofsartigsten Ausdruck in der Verehrung des Jupiter Capitolinus und im Kult des Kaisers gefunden, dessen Titel numen majestas aeternitas ist; bewufst knüpft er an den Kult des Romulus an, der nach Ennius auf dem Wagen seines Vaters Jupiter in den Himmel entführt ist, und hatte schon sein Vorbild darin, dafs — von Alexander dem Grofsen und Lysander (?) abgesehen — schon Flamininus, Sulla, Lucullus sich in Athen hatten göttlich verehren lassen, Antonius als Bacchus in Ägypten mit Cleopatra als Aphrodite aufgetreten war. Man nehme dazu, wie in dem Rom gegen Ende der Republik schon die Kulte aller Welt Eingang fanden und wie schliefslich die Gottheiten im Grunde für identisch erklärt wurden (Isis ist die idäische Göttermutter, in Athen ist sie Minerva, in Cypern die paphische Venus, in Sizilien Proserpina, in Eleusis Ceres oder sie ist identisch mit Juno, Bellona, Hekate; Attys wird ebenso Allgott; der Mithrasdienst wird mit dem Dienst des Sol und der Luna verbunden, mit Serapis, Attys, Baal, Apollo verschmolzen). Dieser allgemeine Synkretismus zeigt eine pantheistisch monistische Tendenz. Überall in allen Gottheiten ist das Eine Göttliche, das man bald durch allerhand Sühnzeremonien, Taurobolien, Kriobolien u. a. versöhnen wollte, das bald in heiligen Menschen zur Darstellung kommen sollte, wie in Apollonius von Tyana oder im Heiligenkult des Alexander Severus, wo das Ideal göttlicher Menschen ins Auge gefafst wird, während freilich auf der anderen Seite der Euhemerismus der Auflösung der Religion Vorschub leistete, aber doch wohl auch dem Kaiserkult nicht ungünstig war. Dazu kommt, dafs die Stoische Philosophie in Rom sich weit verbreitete und ebenfalls der Idee der Immanenz der Gottheit im Menschen Vorschub leistete, wie denn die stoischen Philosophen vielfach als Seelsorger wirksam waren. Sie konnte sich auch mit der römischen Staatsreligion verständigen, insofern ihr Kosmopolitismus auf das römische Reich bezogen werden konnte, wie das bei einem Marc Aurel der Fall war, und trug so dazu bei, die römische auf Machtentfaltung in Rechtsformen gerichtete Denkweise human zu mildern, wie schon der Eklektiker Cicero beweist, wenn er auf das lumen naturale zurückgeht, um Religion, Ethik und Recht zu begründen.

Kurz man kann sagen, dafs die römische Religion auf der Höhe ihrer Entwickelung, wo der Einflufs der griechischen Kultur sich geltend machte, ebenfalls als eine Repräsentantin der Stufe der religiösen Entwickelung aufzufassen ist, welche das Göttliche im menschlichen Geiste erfafste. Im Zusammenhang mit der universalen Entwickelung des römischen Reiches hat sich ein Monismus ausgebildet, der teils im Jupiter Capitolinus und Kaiserkult sich konzentriert, teils in dem monistischen Synkretismus der späteren römischen Zeit zum Ausdruck kommt. Die griechische Religion findet hier ihre Ergänzung, insofern neben Kunst und Wissenschaft das Staatsleben mit seiner in rechtliche Formen gefafsten Machtentfaltung, neben Intelligenz und Phantasie der weltbeherrschende und ordnende Herrscherwille in der Religion zur Geltung kommt. Immer wieder, wenn die Religion Religion der Immanenz wurde, hat sie sich als Religion der Humanität, als philosophische oder ästhetische Religion oder als Religion, die in dem Rechts- und Staatsleben das Göttliche verkörpert sah, dargestellt. Das Grofse, wenn auch Einseitige in diesen Religionsformen ist dies, dafs die Gottheit als die im konkreten Leben des Geistes sich offenbarende Macht erfahren wird, in dem Leben der Vernunft und Phantasie, in dem Leben des Staates, kurz als eine Macht, die sich in dem, was dem Menschen am wertvollsten ist und was das ganze Leben des Menschen zu umspannen im stande ist, offenbart, dafs der menschliche Geist hier so seiner selbst mächtig geworden ist, dafs er sich als Vernunft oder naturbeherrschenden Rechtswillen erfafst und so einen eigenen positiven Inhalt gewinnt. Hier ist der abstrakte absorptive Monismus der Inder, ebenso aber der unfreie Standpunkt des religiösen Dualismus überschritten, wenn es auch bei weitem noch nicht völlig gelungen ist, alle Hemmnisse, die das menschliche Leben verwirren, zu beseitigen, wie der noch im Hintergrunde stehende, hie und da aber doch hervorbrechende Dualismus zwischen Natur und Geist, und das in der späteren römischen Zeit so stark hervorbrechende Sühne- und Mittlerbedürfnis beweist.

Dafs die Gottheit nicht blofs als immanente Weltvernunft oder als im Staatsleben sich offenbarender, die Natur sich aneignender Rechtswille, kurz als der Welt immanente Gröfse aufgefafst wird, sondern als sich selbst erfassender Geist, der Herr, der erhaben über die Natur ist und sich von ihr unterscheidet, das ist die Ergänzung zu den höchsten Formen der

arischen Religionen, das Moment, das in den höchsten Formen der semitischen Religionen zu Tage tritt. Überall bei den Semiten wird die Gottheit als der Herr aufgefafst, zunächst vielleicht in Analogie mit den grofsen Monarchien der Semiten. Schon in Babylon zeigt sich die Erhabenheit des Gottes, der vor allem die Rechtsordnung durch Strafen schützt, wenn auch hier noch vielfach naturalistische Elemente mit hereinspielen. Aber erst im Judentum und Muhamedanismus ist diese Richtung des Geistes zur vollen Herrschaft gekommen. Es kommt für uns nicht darauf an, alle Phasen des jüdischen Religionssystems zu durchlaufen, wie sie erst durch die neuesten Forschungen in ein klares Licht gestellt sind. Es kommt hier darauf an, den Geist dieser Religion zu kennzeichnen und zu sehen, wie diese Stufe des religiösen Bewufstseins eine neue Seite des religiösen Lebens offenbart. Die Gottheit ist hier, nachdem die Vorstadien überwunden sind, welche den Judengott als einen Stammesgott zeigen und weiter zurück vielleicht noch auf alten Geisterglauben und Totemismus, auf Steinkult hinweisen, durchaus als ihrer selbst mächtiger Geist im Unterschied von der Natur aufgefafst, als übernatürlicher Wille. Daher ist der supernaturale Charakter hier von ganz besonderer Bedeutung; Gott hat alles nach Mafs und Ordnung in der Natur geordnet, hat aber selbst nicht an dem Naturleben teil, ist in keinerlei Weise in dasselbe verflochten, sondern Herr der Natur. Eben darum kann man auch aus dem Naturleben in keiner Weise den göttlichen Willen erkennen; die naturalistischen Kulte sind auf das strengste verboten, Tagewählerei, Geisterbeschwörungen, Zauberei. Der göttliche Wille wird hier durch Gott selbst in der Offenbarung kundgemacht und diese Offenbarung beruht schon insofern auf dem Willen dieses Gottes, als er, der hier zugleich zum Gott des Himmels und der Erde geworden ist, mit seinem Willen die Juden aus allen Völkern zu seinem Volke auserwählt und mit ihnen einen Bund gemacht hat. Er hat dem Volke seinen Willen kund getan; das Volk mufs diesem Willen gehorchen; dann geht es ihm gut; gehorcht es ihm nicht, so geht es ihm schlecht. Strafen und Belohnungen vollziehen sich aber hier nicht durch die Naturordnung, auch nicht durch die Vorsehung, sondern durch direktes supernaturales Eingreifen des göttlichen Willens. Strafen und Belohnungen tragen denselben positiven Charakter wie die Mitteilung des göttlichen Willens an das Volk. Dieser Gott ist erhaben über

die Natur; er soll bildlos verehrt werden. Wo diesem Gott noch anthropomorphe Züge anhaften, da beziehen sie sich doch im wesentlichen auf die Art, wie sein Wille vorgestellt wird. Er kann Reue empfinden, wenn das Volk sich bessert, über seinen Zorn; er erscheint in sichtbarer Gestalt als strafender oder wohlwollender Herr. Er offenbart sich aber Moses und den Propheten durchaus supernatural, niemals rational wie bei griechischen Denkern und Dichtern. Es sind einzelne Gebote, einzelne Orakel und Gesichte, die er den Propheten zu teil werden läfst. Er ist heilig und erhaben. Man hat den ethischen Charakter dieses Gottes nicht hoch genug taxieren können und alles Böse, was aus Unterordnung oder Vermischung mit dem Naturleben hervorgeht, ist hier auch vermieden. Aber die Güte dieses Gottes ist nicht frei von willkürlicher Laune; es ist Willkür, dafs er gerade dieses Volk sich erwählt hat. Seine Güte erstreckt sich auf das auserwählte Volk und seine Gerechtigkeit desgleichen; sie zeigt sich in der gerechten Austeilung von Lohn und Strafe, je nachdem sich das Volk zu diesem geoffenbarten Willen verhält. Und dieser Wille umfafst keineswegs blofs sittliche Gebote; er erstreckt sich bei den Propheten auch auf die politischen Anweisungen und im Gesetz ganz ebenso auf Zeremonienwesen, Gesetze über Opfer, liturgische Reinheit und Unreinheit, Speisegesetze, Festgesetzgebung, ein umfassendes Priesterrecht und soziale Institutionen. Alles dies ist vollkommen gleich gewertet. Es ist wahr, es wird eine gute gehorsame Gesinnung gefordert; aber besonders in der nachkanonischen Zeit tritt daneben eine Fülle von einzelnen äufseren Werken, die gewissenhaft auszuführen der Stolz der Pharisäer ist. Man mag ferner die Propheten oder die Psalmen ins Auge fassen, auch hier sind in den letzteren die eudämonistischen Motive ebensowenig völlig überwunden wie bei den ersteren der nationale Partikularismus. Gott ist durch seinen Bund verpflichtet, dem gehorsamen Volke ein äufseres glückliches Los auf Erden und Herrschaft über seine Feinde zu sichern. Auch der leidende Gottesknecht gewinnt schliefslich doch die politische Herrschaft Israels. In späterer nachexilischer Zeit tritt eine Spruchweisheit hervor, in der wie in den Psalmen der individuelle Gesichtspunkt stärker betont ist. Aber einmal ist in derselben die Klugheitsmoral mit streng sittlichen Vorschriften vielfach gemischt, wenn auch von dem Zeremonialwesen abgesehen wird, und sodann tritt auch hier die Gerechtigkeit in Lohn und

Strafe als ein wesentliches Merkmal der Ordnung hervor und selbst, wo Zweifel daran aufkommen, ob wirklich auf Erden schon ein solcher Ausgleich der Gerechtigkeit zu finden sei, wie im Hiob, bleibt doch der Weisheit letzter Schlufs, dafs Hiob noch auf Erden alle Verluste zurückerstattet werden. Man dürfte auch wohl schwerlich irgend einen Psalm aufweisen können, in dem, wie man gemeint hat, ein mystisches Verhältnis zu Gott reinen Ausdruck fände: auch bei den innigsten religiösen Partieen wird niemals vergessen, dafs Gott die Gottlosen vertilgen soll, dafs er die behüte, ihnen Gutes tue, die ihn lieben. Das Dogma von der göttlichen Gerechtigkeit beschäftigte den hebräischen Geist bis zuletzt, und der Mifsklang, der auf Erden in dieser Beziehung blieb, führte schliefslich zu einer noch strengeren Durchführung des Supranaturalismus in der Apokalyptik. Das Himmelreich kommt für die, welche das Joch des Himmelreiches, das Gesetz erfüllen, auf übernatürliche Weise. Dem persönlichen Verhalten entspricht ein persönliches Gericht; aber der einzelne bleibt Glied des Himmelreiches, das auch hier national bestimmt ist, und das der Messias auf übernatürliche Weise verwirklicht. Die Grundlage der hebräischen Religion bleibt die göttliche Erhabenheit, Gottes absoluter Wille, durch den er dieses Volk auswählt, und die Gerechtigkeit, die er innerhalb des Bundes bewahrt. Lohn und Strafe sind hier die Motive des Sittlichen geblieben. Es sind aber noch zwei Punkte, die besondere Beachtung verdienen, das ist einmal die Auffassung der Geschichte unter religiösem Gesichtspunkt und sodann dies, dafs die Natur der Gottheit unterworfen, von ihr geschaffen, anders gewertet wird als in der griechisch-römischen Welt. Was das Erste angeht, so zeigt die hebräische Geschichtsschreibung nicht nur wie das Volk von Gott nach seinem Willen gerecht geleitet wurde, sondern es wird auch die ganze Geschichte unter Ein Ziel gefafst, die Vollendung des Gottesreiches von Israel, das aber durchaus partikularistisch auch da gefafst wird, wo auf die anderen Völker Rücksicht genommen ist, die nach Jerusalem zum Anbeten kommen sollen, und das durchaus nur diesseitig gefafst wird; denn erst unter persischem Einflufs tritt die Auferstehungsidee und eine transcendente Herstellung des Gottesreiches in den Gesichtskreis des Bewufstseins. Die persische wie die chinesische Religion sind dem Judentum ähnlich in Berücksichtigung der Geschichte. Zunächst fafst auch die persische Religion wie die jüdische ein Weltziel ins Auge.

Aber die persische Religion zieht nicht so bewufst die konkrete Geschichte des Volkes unter den religiösen Aspekt. Es ist im Judentum ein energischeres Eingreifen des göttlichen Willens in das konkrete geschichtliche Leben mit der Aussicht auf das Ziel der Vollendung der Theokratie, weil der Dualismus hier fehlt. Und während in der persischen Religion die Geschichte nicht so stark hervortritt, woran der Dualismus mit Schuld tragen mag, wenn auch ein Ziel ins Auge gefafst wird, so ist bei den Chinesen zwar die konkrete Geschichtsbetrachtung von Bedeutung, aber nur unter dem Gesichtspunkt, dafs das Alte als musterhaft hingestellt und das Gesetz der Vergeltung sich bewährt hat, ohne dafs ein Ziel der geschichtlichen Entwickelung ins Auge gefafst würde. Auch vollzieht sich nach der chinesischen Vorstellung die Belohnung für die Befolgung der Ordnung nicht durch supranaturales Eingreifen, sondern nach dem der Welt immanenten Gesetz des Himmels, während bei den Juden die ganze Geschichtsbetrachtung bis zu dem Endziel unter dem Gesichtspunkt steht, dafs Gottes supernaturaler Wille durch seine Eingriffe den Gang der Geschichte der Gerechtigkeit gemäfs zu ihrem Ziele hinführt. Es gehört zu dieser Religion, dafs der Gott sein Volk, das er sich auserwählt hat, auch mit seiner persönlichen Einwirkung leitet und zwar keineswegs so, wie bei den Persern, dafs Jeder Mithelfer Gottes im Kampf gegen das böse Prinzip wäre — denn von solcher Gleichstellung des Menschen mit Gott weifs das Judentum nichts —, sondern so, dafs Gott auf Grund seines Bundes das Volk seiner Bestimmung entgegenführt, wenn es gehorsam ist. Gott bleibt hier in erhabener Höhe.

Diese selbe erhabene Höhe behauptet er auch gegenüber der Natur. Gott ist Schöpfer der Natur oder mindestens ihr Bildner aus dem Chaos, ohne dafs aber dieses Chaos irgendwie einen dualistischen Charakter aufwiese. Und so sehr Gott hier über die Natur erhaben ist, so dafs alle Vermischung mit Naturkulten als Greuel empfunden wird, was wohl auch in den ausführlichen Gesetzen über Reines und Unreines zum Ausdruck kommt, so ist doch auf der anderen Seite Gott nicht der Natur feindlich; das Buch Hiob kennt die erhabensten Naturschilderungen — Naturerscheinungen werden im Dienst der Offenbarung oft genug verwendet. Wie ferner einerseits dem Verfallen in das Naturleben durch diese Erhabenheit Gottes vorgebeugt ist, so ist andererseits doch die Beschäftigung mit der von Gott erschaffenen Natur

gut und die Bearbeitung der Natur ganz anders als in Griechenland hochgeachtet (Ackerbau, Handwerk, Viehzucht). Auch hierin ist Verwandtschaft mit der persischen Religion nur mit dem Unterschied, dafs in einem Teil der Natur nicht ein dualistisches Element, eine Schöpfung des Bösen gesehen wird, wenn freilich die vielen unreinen Tiere auch an persische Ideen erinnern.

Kurz man kann sagen, die Idee des seiner selbst mächtigen, von der Natur als Geschöpf unterschiedenen Geistes, dessen erhabener Wille seinem auserwählten Volke auf Grund des Bundes Gesetze vorschreibt und dasselbe zum Ziel der Vollendung der Theokratie durch das Mittel von Lohn und Strafe leitet, ist der Grundgedanke dieser Religion, der doch eine wesentliche Ergänzung zu der überwiegend immanenten Vernunftreligion oder ästhetischen Phantasiereligion der Griechen und zur Staatsreligion der Römer bildet.

Der Muhamedanismus hat die Grundidee des Judentums universell gemacht. Er ist eine universale Theokratie, die ebenso eine durch Lohn und Strafe eudämonistisch bestimmte Ethik und noch stärker als das Judentum die unbedingte Erhabenheit des Willens Allah's hervorhebt, wenn er auch die Idee der Gerechtigkeit und Güte für die Auserwählten anerkennt, und hat trotz der universalistischen Tendenz den partikular arabischen Charakter nicht völlig überwunden. Die supernaturale Offenbarung durch den Propheten, die im Koran niedergelegt ist, umfafst auch hier das politisch-juristische, soziale, zeremoniale und ethisch-religiöse Moment, nur dafs das zeremoniale Element gegen die hebräische Religion stärker zurück- und die politische Theokratie (der heilige Krieg, die Eigentumsordnung, das Recht usw.) stärker hervortritt als im Judentum. Die Entwickelungsfähigkeit, die er als Universalreligion bewiesen hat, hat sich nach der religiösen Seite besonders in der Geschichte seiner Theologie, die zum Teil durch arische Einflüsse, hauptsächlich griechische, mitbestimmt war, und seiner Mystik, ferner in Sektenbildungen gezeigt, sowie in seiner Poesie und Baukunst.

Es bleibt aber auch diese Religionsform, wie sie das Judentum und der Muhamedanismus repräsentieren, einseitig. Denn einmal ist die Absolutheit Gottes hier doch noch nicht zum vollen Ausdruck gekommen, weil Gott noch willkürlich ein Volk bevorzugt, partikular ist und weil sein Gesetz ein für allemal gegeben neben aller formalen Unbedingtheit der Forderung inhalt-

lich auf einen gewissen Kulturzustand beschränkt ist, und ebenso wie es für diesen Kulturzustand heilsam ist, für den Fortschritt über denselben hinaus ein Hemmschuh werden mufs. Dazu kommt aber noch dies: Wenn hier die Gottheit erhaben über dem Menschen nur durch ihren Willen mit dem Menschen verkehrt und der Mensch mit ihr auch nur durch seinen Willen, indem er den Willen der Gottheit befolgt, so ist eine völlige Gemeinschaft des Menschen mit Gott noch nicht erreicht, zumal der Mensch mit seinem Willen der Gottheit keineswegs immer untertan ist. Wenn Gott der Vernunft immanent ist, das vernünftige Wesen der Gottheit in der Welt und insbesondere in der menschlichen Vernunft sich offenbart, wenn die Schönheit und Harmonie des Göttlichen in der Welt, besonders in der Kunst zur Darstellung kommt, wenn Eine Gottheit das ganze Leben mit ihren mannigfachen Erscheinungsformen erfüllt, so ist darin ebenso eine Ergänzung zu der semitischen Auffassung der Gottheit, wie die semitische eine Ergänzung zu dieser ist. Denn es ist gewifs ebenso im Interesse der Religion begründet Gott im Willen, wie im Er- Erkennen und in der Phantasie zu haben, und ebenso dem religiösen Bedürfnis entsprechend seine Überordnung und Erhabenheit über die Welt und ihre Unvollkommenheiten anzuerkennen, damit man sich eben an das positiv Vollkommene halten könne, als sich zum Bewufstsein zu bringen, dafs an diesen Vollkommenheiten auch die Welt teilhat, dafs der Mensch Gott in sich haben kann. Diese Logosimmanenz der Gottheit in der Welt mufs also mit der Erhabenheit Gottes über die Welt kombiniert werden; es mufs der befehlende erhabene Herr nicht blofs dem Willen des Menschen Befehle erteilen, sondern der gute göttliche Wille mufs auch dem Menschen immanent sein, um ihn in den Stand zu setzen gottähnlich zu werden; aber ebenso mufs die Offenbarung göttlicher Vernunft und Harmonie in der Welt auf eine höchste Vernunft und Harmonie zurückgeführt werden, die über die Welt übergreift und an den Unvollkommenheiten der Welt keinen Anteil hat, d. h. auch diese Seite mufs transcendent vorgestellt werden. Wenn die Gottheit der Welt nur immanent wäre und nicht in sich selbst vollendet, so würde es gar nicht nötig sein von der Welt auf die Gottheit zu rekurrieren. Wenn aber nicht der Mensch mit der Gottheit eins werden könnte, so würde die Religion nie zum Ziele kommen. Wenn freilich dieses Einswerden mit dem völligen Selbstverlust der Person endete, so würde auch

die Religion wieder ihrem Untergange entgegengehen. Von der subjektiven Seite der Entwickelung aus können wir sagen: Wenn sich das Subjekt zu der Erkenntnis des selbständigen Inhalts des Geistes gegenüber der Natur und demgemäfs auch zu der Erkenntnis der Harmonie und Vernunft in der Welt, oder zur Anerkennung des hohen Wertes des Staatslebens erhoben hat, so wird es geneigt sein, falls es religiös ist, in all diesem die Erscheinung des Göttlichen zu sehen. Wenn andererseits das Subjekt die Mängel der empirischen Welt fühlt und durchschaut, so wird es geneigt sein, das Göttliche über der Welt zu suchen. Wenn das Subjekt ethisch gerichtet ist, nicht blofs in dem Sinn, dafs es das Sittliche nur in dem vollkommenen Erkennen intellektualistisch begründet sieht, sondern so, dafs es das Sittliche als Aufgabe des Willens auffafst, so wird es die Gottheit als den das Sittliche fordernden Willen vorstellen und damit greift die Gottheit über den einzelnen mit ihren Forderungen hinaus und die Forderungen erhalten einen unbedingten Charakter. Wenn das Subjekt noch dazu sich seiner Schranken und Begrenztheit bewufst ist, so wird es diesen Willen um so mehr transcendent vorstellen, je mehr es sich selbst als untergeordnet und begrenzt erfafst. Nun kann aber das Subjekt weder auf dem einen noch auf dem anderen Standpunkt ausschliefslich verharren. Denn wenn es in der Vernunft, der Schönheit, der Rechtsordnung nichts Göttliches sehen würde, so würde ihm entweder der Rückfall in die Negation aller endlichen Güter oder Irreligiosität drohen. Wenn es aber in den gegebenen irdischen Gütern schon die absolute Vollkommenheit sehen wollte, so würde es sich jedem Fortschritt verschliefsen und sich über die Unvollkommenheiten wegtäuschen. Eben daher mufs es als religiöses auch die Befreiung von dem Unvollkommenen dadurch erhoffen, dafs es in der Gottheit die über alles gegebene Endliche hinausgreifende Quelle aller Vollkommenheit sieht, insofern sie einen heiligen und reinen Willen hat, welcher die Überwindung des Unvollkommenen nicht nur fordert, sondern auch gewährleistet. Das blofse Schauen oder Erkennen kann nicht genügen; das Geschaute mufs auch wirklich werden können. Die zuletzt behandelten Stufen des religiösen Lebens sind darin different, dafs die Einen Gott immanent, die Welt mit positiven göttlichen Vollkommenheiten erfüllt auffassen, die anderen Gott erhaben, an den Willen der Subjekte Ansprüche stellend, die durch diesen erst befriedigt werden sollen;

aber man kann doch sagen, dafs die ersten über ein Gefühl der Unvollkommenheit, über einen störenden Dualismus nicht ganz hinauskamen und darin liegt der Hinweis darauf, dafs die Gottheit doch über diese Welt, über unsere Vernunft übergreifen müsse. Die anderen aber stellten die Forderung an den Willen, liefsen Gott transcendent sein. Aber einmal wurde Gott hier nur fordernder Gesetzgeber und sodann schrieb er in dem konkreten Gesetz solches vor, was sich nur mit einer bestimmten Stufe der Entwickelung der Welt reimt. Das Gesetz ist ein für allemal festgelegt und wenn auch das Bewufstsein vorhanden sein mochte, dafs der Mensch diesem Willen nicht vollkommen entsprechen könne, so war doch der Inhalt des Willens Gottes in concreto an vielen Punkten nur formal absolut, inhaltlich aber beschränkt durch die jeweilige sittliche Intelligenz und Kulturstufe des Volkes. Hierin aber war wieder eine falsche Innenweltlichkeit des an sich über die Welt erhabenen Willens. Er war noch nicht über eine blofs formelle Erhabenheit hinaus, während der Inhalt dieses Willens, der Gott zugeschrieben wurde, zeitlich bedingt war. Der Versuch der Transcendenz war also noch nicht konsequent genug durchgeführt, so dafs auch für einen moralischen und kulturellen Fortschritt Raum blieb. Der göttliche Wille war partikular und war eben damit auch in Bezug auf seine Forderungen national zeitlich beschränkt. Wie also auf der einen Seite hier der Absolutheit Gottes doch noch nicht voll Genüge geschehen ist, so fehlt diesem Willen auf der anderen Seite die Immanenz in dem Menschen. Er ist noch nicht beseelende Kraft für den menschlichen Willen geworden, sondern befehlender Wille geblieben.

Wenn der Geist sich selbst erfafst hat in seinem Unterschied von der Natur, so ist er auch erst imstande die Gottheit als Geist zu erfassen. Aber er mufs dann frei zu sich selbst kommen und sich nicht so wie in der persischen Religion noch durch die naturalistische Seite beengt fühlen. Wenn der Geist sich selbst erfafst, so geschieht das, indem er sich als die selbständige Macht gegenüber der Natur erfafst. Das kann einmal sein, indem er sich des positiven Inhalts seiner Vernunft bewufst wird und der die Natur positiv gestaltenden Kraft der idealen Vernunft-Potenz, sodann aber indem er sich der ihm innewohnenden Rechtsidee bewufst sich als Rechtssubjekt gegenüber der Natur erfafst, das sich der Natur bemächtigt. Aber ebenso kann auch der Geist sich in seiner Erhabenheit über der Natur als Willen erfassen,

der den Inhalt des Gesetzes sich aneignen soll, das durchaus supranatural ist. In dem einen Fall wird die Gottheit als die dem Menschen und der Welt immanente Vernunft, im zweiten als die in der Rechtsordnung sich offenbarende Gröfse, im dritten als die supernatural, über alles endliche übergreifende gesetzgebende Willensmacht vorgestellt.

Indem sich der Geist als die Einheit von realer und idealer Potenz selbst erfafst, kann er diese Einheit so vorstellen, dafs die Vernunft die realen Kräfte durchdringt und harmonisiert, oder so dafs diese Einheit sich in der Rechtsherrschaft zeigt, welche das Herrschaftsrecht über die Natur mit der vernünftigen idealen Rechtsordnung kombiniert, oder so, dafs die reale Willenspotenz sich dem idealen Gesetz, das fordert, unterwirft und so eine Einheit des realen und idealen Faktors darstellt, insofern der Wille dem fordernden Gesetz unterworfen sein soll.

Die Gottheit wird in den beiden ersten Fällen nicht dem Subjekt fremd gegenüberstehen. In dem Inhalt des Geistes offenbart sich das Göttliche; im letzten Fall hingegen wird der supernaturale Charakter des Geistes darin zum Ausdruck kommen, dafs auch die Gottheit als ein transcendenter gesetzgebender Geist aufgefafst wird, dessen Willen der endliche Geist zu gehorchen hat. Es ist die griechische und römische Religion auf der einen Seite, die semitischen höheren Religionen auf der anderen Seite, die hier in Betracht kommen. Da indes klar ist, dafs diese unterschiedenen Religionen auf der verschiedenen Art beruhen, wie der Geist sich selbst erfafst, da die Gottheit immer dem jeweiligen Entwickelungsstand des Geistes gemäfs vorgestellt wird, so wird sich schliefslich ergeben, dafs nur in einer Kombination der in diesen Religionen vertretenen Momente die noch höhere Stufe der Religion gefunden werden kann, weil jede dieser Positionen für sich einseitig ist, insbesondere die beiden ersten, welche die Gottheit der Welt immanent vorstellen mit der dritten Form, die sie transcendent auffafst, zu kombinieren sind.

Hieraus geht hervor, dafs die Immanenz und Transcendenz in höherer Form verbunden werden mufs. Die Religion mufs dahin fortschreiten, den der Welt immanenten Gott zugleich als absoluten, unbedingt erhabenen aufzufassen, so dafs er stets über die jeweilige Gegebenheit der endlichen Darstellungsform übergreift. Die Religion darf sich nicht an einen bestimmten Entwickelungszustand binden; sie mufs so frei sein, dafs sie jedem

Fortschritt den Weg offen läſst und doch muſs sie die Immanenz der Gottheit in der jeweiligen Welt anerkennen. Die transcendente, überweltliche Seite der Religion soll sich nicht nur zeigen in der Aufstellung von Forderungen mit dem Charakter der Unbedingtheit, sondern in der Befreiung von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Daseins. Denn darin tritt am stärksten die Überweltlichkeit hervor. Die höhere Religion muſs also Erlösungsreligion sein und die Erlösung darf, wenn die Religion sich mit einem ethisch durchgebildeten Bewuſstsein kombiniert, nicht nur Erlösung von Leiden sein, die vielmehr hier unter den teleologisch-ethischen Gesichtspunkt treten müssen, sondern vor allem Befreiung von den ethischen Mängeln und Hemmnissen und Befreiung von der Schwäche des religiösen Bewuſstseins selbst, also Erlösungsreligion nicht im eudämonistischen, sondern im religiös-ethischen Sinne. Wenn sie aber in diesem Sinne Erlösungsreligion ist, so kann sie das doch nur wirklich sein, wenn sie die Unvollkommenheiten auch durch positive Vollkommenheiten ersetzt, und wenn auch die Vollendung in vollkommenen Sinne für endliche Wesen nicht in absoluter Form möglich ist, so muſs doch die Religion soweit die Immanenz der Gottheit erreichen, daſs eben die Erlösung durch positive Mitteilung Gottes, durch die Immanenz Gottes wirklich realisiert wird, und zwar in der Weise, daſs der dem Menschen immanente Gottesgeist, wie er in der endlichen Form in endlichen Menschen, in ihrem Bewuſstsein und Willen wirkt, sich als das Prinzip des Fortschrittes für die menschliche Entwickelung erweist, das alle Hemmnisse überwindet. Es muſs eine innere grundsätzliche Einheit Gottes und des Menschen, eine Gottmenschheit erreicht werden, welche zugleich das Prinzip für ethisches zielbewuſstes Handeln ist. So ist das Subjekt in der Einheit mit Gott zugleich Herr seiner selbst und vermöge dieser höchsten Einheit kann auch der Mensch sich mit seinen mannigfaltigen Anlagen zu einer harmonischen Einheit gestalten und die Welt als den Schauplatz der Realisierung des göttlichen Weltplans, als die Verwirklichung lichung eines Gottesreiches auffassen.

Das sind die Punkte, die in der christlichen Religion ihre allmähliche Verwirklichung finden. Man hat oft darauf hingewiesen, daſs das Christentum immanent und transcendent zugleich sei, daſs es die Erhabenheit Gottes über die Welt mit der Immanenz Gottes in der Welt und im Menschen verbinde. Sein

Universalismus hat den Partikularismus des Judentums überwunden, ohne deshalb in eine vage allgemeine Uniformität zu verfallen, da vielmehr jeder einzelne und die Völker als individuelle Glieder des Gottesreiches aufgefafst werden. Es haftet auch nicht an irgend einer empirischen Erscheinungsform absolut, wie seine Geschichte beweist. Es hat alle positiven Zeremonialgesetze, jede soziale Gesetzgebung, jede Einmischung in das ökonomische und politische Leben seinem Prinzip nach abgelehnt. Es steht über all diesen konkreten Bestimmungen. Sein Prinzip der universal-ethischen Einheit des Menschen mit Gott enthält nur, dafs der Christ seine gute Gesinnung beweisen soll; die Formen des Lebens, in denen er sie beweisen kann, schreibt das Christentum nicht im einzelnen vor. Sie haben auch mit den Zeiten gewechselt, nur dafs immer mehr im Laufe der Entwickelung des Christentums die Anknüpfung an das in der Natur und ihren Gesetzen, an das in der Menschennatur Angelegte hervortrat. Das Christentum hat sich in den verschiedenen Phasen seiner Entwickelung als eine Religion erwiesen, deren Prinzip jedem Fortschritt in ethischer und kultureller Hinsicht gewachsen ist. Selbst in seinen dogmatischen Lehren, in denen es vielfach empirisch eine gewisse Rückständigkeit behauptet hat, hat es doch sich auch als dem Fortschritt des Geistes gewachsen gezeigt; die Dogmengeschichte beweist, wie es selbst doch schliefslich wieder die vorübergehenden starren Formen des Dogmas gesprengt und seinen Inhalt in einer dem Bedürfnis der späteren Zeiten angemessenen Form jedesmal bis auf die Gegenwart zum Ausdruck gebracht hat. Das Christentum ist Erlösungsreligion; aber es will nicht nur ein eudämonistisches Jenseits; es will von allen Übeln erlösen, aber nicht plötzlich, nicht schon jetzt, und nicht auf unethischem Wege. Indem es den Menschen zur Einheit mit Gott bringt, gibt es ihm eine neue Auffassung der Leiden, nicht als Strafen, sondern als Mittel für den ethischen Fortschritt, als Förderungsmittel des Reiches Gottes; und es hebt den Zustand des Menschen auf, in welchem er als schuldbewufst Gott fürchtet, sich von ihm abwendet, indem es mit der Gewifsheit der Sündenvergebung eine ethische Einheit mit dem ethischen Gott herstellt, eine prinzipiell gute Gesinnung, die sich des Reiches Gottes Förderung zur Aufgabe macht. So erlöst es grundsätzlich, indem es neues Vertrauen, neue Hoffnung, neue Tatkraft gibt, d. h. es erlöst auf positive Weise, und die Erlösung und die ethische

prinzipielle Erneuerung fallen zusammen. In populärer Form wird das alte Bild verwendet, dafs Gott der Vater aller Menschen sei und dafs alle Menschen Geschwister seien. Aber es erhält dadurch einen besonderen Inhalt, dafs dieser Vater mit seinem Geist dauernd in dem Menschen wohnt und so nicht blofs ihm übergeordnet, sondern auch ihm immanent ist und dafs der Mensch nicht mehr von einem äufseren Befehl Gottes abhängt, sondern auf Grund der Gottesgemeinschaft selbst in dem neuen religiös-ethischen Prinzip, das er sich aneignet, eine Kraft hat, die ihm selbst immanent ist. Das Christentum ist Offenbarungsreligion. Aber das Charakteristische ist, dafs diese Offenbarung in ihrem Kern nicht mehr einen supernaturalen Charakter trägt, als wäre sie etwas dem Menschen Fremdes, sondern dafs ihr Inhalt der Natur des Menschen entspricht, dafs diese Mitteilung Gottes keine blofs äufsere ist, sondern dafs ihr Inhalt dem Menschen selbst innerlich zu teil wird und in Wahrheit gar nichts ist als die Erfahrung der wahren Gottesgemeinschaft, die ethisch bestimmt ist. Gott offenbart sich hier nicht Einmal in einer gegebenen historischen Form, sondern er offenbart sich allen. Eben dieses ist mit dem heiligen Geist und seinem Zeugnis gemeint. Die Offenbarung ist hier nichts als die lebendige ethisch bestimmte Religion selbst, die jeder Christ haben soll. Man betont freilich vielfach, das Christentum kenne nur die Offenbarung in Christus. Aber was teilt denn diese historische Offenbarung mit? Wenn Gott dem Menschen so immanent sein will, dafs er in ihm dauernd wohnt und seinen Geist beseelt, so mufs natürlicherweise diese neue Form der Offenbarung in einer Person zuerst zum Bewufstsein kommen. Diese Person soll Christus sein; aber die historische Person Christi hat dieses Prinzip in einer Form dargelebt, die durch ihre Zeit mitbestimmt war. Das was sie in sich erlebt hat, ihr Gottesbewufstsein soll auch den Christen zu teil werden. Auch sie sollen sich als Kinder Gottes fühlen, als geistliche Menschen, die alles richten und von niemand gerichtet werden. Sie sollen auch den Geist Christi haben, d. h. das Bewufstsein der ethisch-bestimmten Gottmenschheit, indem sie vom Geist Gottes erfüllt sind. Wer das Christentum nur als historische Auktoritätsreligion auffafst, die eine universale Ethik als Gottes Willen für das Gottesreich verkündet, der hat es noch nicht erfafst. Es ist Religion der Freiheit. Es ist in ihm die höchste Synthese des Ethischen und Religiösen gegeben. Wer den Geist Gottes hat, der hat die Frei-

heit; er ist nicht mehr Knecht, er weifs sich durch die Einwohnung des göttlichen Geistes in seiner Person gehoben und zur freien Betätigung im Gottesreiche bestimmt, als Persönlichkeit gottgewollt und so erst recht selbständig, indem er das will, was auch seiner ethischen Vernunft als das Höchste einleuchtet, ein harmonisches Reich der Geister, dem die Natur als Organ und Symbol dient. Die göttliche Transcendenz kommt nur insofern zur Geltung, als dieser Geist Gottes eine Macht ist, die als universales Prinzip jeder gegebenen Wirklichkeit überlegen ist und über sie übergreift, jeder neuen Lebensform gewachsen ist, um sie zu durchdringen. Diese universal-ethische Gesinnung, welche als Prinzip die ethische Gottmenschheit in sich aufgenommen hat, ist fähig jeden Fortschritt anzuerkennen. Diese Religion ist in noch höherer Stufe humane Religion als die griechische, weil sie über den griechischen Intellektualismus hinaus ist und die Bedeutung des Geistes in seiner Selbständigkeit auch gegenüber der Natur noch schärfer erfafst hat. Die Natur ist hier nicht zurückgedrängt; man soll sie ihren Gesetzen gemäfs behandeln und der Geist ist imstande sie zu durchgeisten. Die Zusammengehörigkeit von Geist und Natur kommt gerade auf Grund ihrer Unterschiedenheit noch mehr zu Tage. Die christliche Humanität hat noch gröfsere Willensenergie und ist weniger aristokratisch als die griechische. Sie gönnt allen Menschen, dafs sie zu wahren Menschen werden, weil Gott will, dafs alle Menschen in seiner Gemeinschaft selig werden und durch seine Gemeinschaft zu Persönlichkeiten werden, die von einem individuellen Mittelpunkt aus nach allen Seiten sich harmonisch ausgestalten. Denn der christliche Gott ist ein Liebhaber der Freiheit und will durch sein Einwohnen in den Menschen die Menschen freimachen, so dafs der Geist in Harmonie mit der Natur sich in ungemessene Fernen hin entwickeln, d. h. durch seine von Gott beseelte ethische Tätigkeit immer vollkommenere Stufen des Daseins ersteigen kann.

Man ist freilich trotz der mannigfachen Untersuchungen über das Wesen des Christentums noch nicht einig darüber, was als der Kern desselben anzusehen sei. Die einen wollen, es sei eine überweltliche, historische Offenbarungsreligion und stellen die Immanenz mehr oder weniger in Abrede, die andern fassen es als absolute Religion der Immanenz. Die einen wollen es mit einem bestimmten Dogma identifizieren, das ein für allemal feststehen soll und seine Entwickelung dadurch ab-

schneiden, dafs sie Eine Erscheinungsform für absolut erklären, die anderen bezweifeln, ob es in seinen mannigfaltigen Erscheinungsformen überhaupt ein einheitliches Prinzip habe. Die einen wollen es als Erlösungsreligion, die anderen als positiv ethische Reichsgottesreligion auffassen, die einen heben seinen transcendent-eudämonistischen Charakter hervor, die andern betonen seinen immanent ethischen Charakter, die ersten sehen in ihm die Religion der Verheifsung, die von allen Leiden und Übeln befreien will, die andern eine ethische Religion, die von Schuld befreien und versöhnen will. Die einen sehen in ihm positiv die volle Vereinigung mit Gott in der Gottmenschheit, aber so dafs die Menschheit in der Gottheit zu verschwinden droht, die andern sehen in ihm eine ethische Religion, aber so, dafs die Religion nur Mittel für die Ethik ist. Die einen sehen ferner im Christentum ein ewiges Prinzip, die andern fassen es als eine Religion der Tatsachen, der Heilstatsachen, die historisch geschehen sind und geglaubt werden müssen. Die einen geben zu, dafs das Christentum eine Religion sei, die auch dadurch, dafs sie an ihrem jeweiligen Bestand von ihrem Prinzip aus Kritik übt, das Prinzip des absoluten Fortschritts in sich trage und eben deshalb absolute Religion sei, die andern leugnen diese Seite der Kritik möglichst ab, wollen in Einer empirischen Erscheinungsform desselben schon die Vollendung sehen und finden seine Absolutheit in einer bestimmten historischen Form der Hauptsache nach schon realisiert. Man könnte noch viele solche Gegensätze nennen. Es ist aber klar, dafs all diese entgegengesetzten Auffassungen einseitig sind und immer nur diejenige Seite herausheben, die am meisten dem betreffenden adäquat ist, der sie ausspricht. Es ist auch nicht zu leugnen, dafs sich für die meisten dieser Ansichten einzelne Erscheinungen innerhalb des Christentums geltend machen lassen. Aber es greift eben doch immer wieder über alle Einzelerscheinungen über und ist sowohl transcendent als immanent, sowohl Erlösungs- als positive Vollendungsreligion. Es hat ein Prinzip, das aber in den mannigfaltigsten Formen erscheint, es ist als Universalreligion im wahren Sinne des Wortes, eine Religion, deren Prinzip so tief gegriffen ist, dafs es dem Menschenwesen entspricht, sich aber ebenso wie das Wesen des Menschen individualisieren kann. Es will von Leiden wie von moralischen Übeln befreien, aber von dem ersten nur, indem es von den letzteren, von Schuld und Sünde erlöst und die Tatkraft stärkt, die das

Leiden und den Tod in den Dienst des Reiches Gottes stellt. Es ist eine kritische Religion, die immer wieder an ihrem empirischen Bestande Kritik übt, aber nur deshalb, weil sie ein Prinzip hat, das bleibend ist, ein Prinzip, das jeden Zwiespalt mit Gott, jeden Zwiespalt der Menschen zur Harmonie aufheben will, das die Humanität in immer harmonischeren Formen zur Darstellung bringen will. Es ist nicht blofs eine im Dienste der Ethik stehende Religion, aber auch nicht eine absorptiv mystische Religion, sondern eine solche, welche die Synthese des religiösen und ethischen Prinzips in der innersten Grundrichtung vollzieht. Es ist eine Religion, welche an die Geschichte anknüpft, die aber nicht bei der Geschichte, bei Heilstatsachen sich beruhigt, wenn nicht das in diesen Heilstatsachen vergegenwärtigte Heilsprinzip zum Eigentum der Person durch die wirkliche ethische Gottesgemeinschaft wird, durch die Immanenz des göttlichen Geistes. Es besteht auch eine Differenz darüber, wie das Christentum zu der vorchristlichen Entwickelung der Religion stehe. Die einen sehen es als die Fortsetzung des Judentums an; die andern sehen in ihm eine höhere Vereinigung dessen, was die vorchristlichen Religionen vereinzelt hatten, die Transcendenz des das Volk erziehenden göttlichen Willens und die Immanenz der göttlichen Vernunft in der Welt, im Erkennen, im Schönen, im Staate. Jedenfalls haben de letzteren recht, welche das Christentum als eine höhere Kombination des arischen und semitischen Geistes ansehen. Es ist nicht blofs eine Religion, welche eine universale Ethik verkündet mit der Idee der Vorsehung und des Gottvertrauens verbunden, sondern es ist in ihm das Problem der Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen, die Idee der Gottmenschheit enthalten, die weit über alles hinausgeht, was das Judentum je gedacht hat. Kurz: Das christologische Problem, die Einheit Gottes und des Menschen ist sein Mittelpunkt.

Wenn überhaupt das Christentum mit seinen mannigfaltigen Erscheinungen als eine Einheit verstanden werden soll, so mufs man sein Prinzip von seinen Erscheinungen unterscheiden. Dieses Prinzip tritt in der Gottmenschheit hervor, in der der göttliche und der menschliche Geist so zu einer Einheit kommen, dafs das persönliche Moment der Egoität wie das universale Moment der Liebe, das reale wie das ideale Moment des Geistes zu völliger Harmonie gebracht ist, dafs der Geist in seinem vollen Werte als gotterfüllter zum Bewufstsein kommt. Für uns kommt es hier

nur darauf an, die christliche Religion als den Typus der höheren Form der Religion zuzuziehen, welcher über die Einseitigkeiten der vorhergehenden Formen hinausgeht, daher ich an dieser Stelle mich nicht näher darauf einlasse, die verschiedenen Hauptformen des Christentums zu dem christlichen Prinzip in Verhältnis zu setzen, wobei man freilich auch wird zugeben müssen, dafs das Prinzip nicht immer in der gleichen Energie in seinen Erscheinungsformen sich betätigt hat.[1])

Resultat der Betrachtung des religionsgeschichtlichen Prozesses.

Überblicken wir den Gang der religiösen Entwickelung in der Menschheit, so ergibt sich, dafs das religiöse Leben den Entwickelungsstufen des menschlichen Geistes entspricht. Zuerst ist er noch in der sinnlichen Zerstreutheit; dem entspricht auch die Religion, die sich noch nicht über die primitive Verworrenheit erhebt. Dann erhebt sich der Geist zu dem Bewufstsein von geordneten Naturmächten, die geistartig vorgestellt sich in den Naturvorgängen betätigen, was zur Mythologie führt. Auch der Verkehr der Geister untereinander ist noch mehr durch den natürlichen Ausgleich der Naturtriebe geordnet. Dieser Stufe entsprechen diejenigen Religionen, welche die Naturordnung, die Ordnung des Himmels, das Naturleben, die Naturgesetzmäfsigkeit zum höchsten Inhalt haben und damit das Staatsleben in der Form verbinden, dafs einer übergeordneten Macht die Massen untertan sind. Es sind dieselben Götter der Naturordnung, die auch die soziale und staatliche Ordnung hüten. Die babylonische, ägyptische Religion geben von dieser Stufe des Bewufstseins Kunde und ebenso die chinesische Religion. Es folgt dann die Stufe, wo der Geist sich von der Natur zu unterscheiden beginnt, wo er zunächst das Ungenügende, Nichtige des ganzen Naturlebens ansieht, wo der Einheitstrieb sich gegenüber dem gesamten Naturleben so stark geltend macht, dafs die gesamte Natur verschwindet und der Geist sich zu der Abstraktion des All-Einen erhebt. Hier ist zum ersten Male die Partikularität des Bewufstseins überschritten; aber der Geist erfafst noch nicht sich selbst; in dieser unbestimmten Einheit versinkt alles Konkrete und der Buddhismus ist es, in welchem am konsequentesten der Geist sich darüber klar wird, dafs das Naturleben, der Wille zum Leben der Vergänglichkeit

1) Über das einzelne vgl. meinen Grundrifs der Dogmengeschichte.



zum Opfer fällt. Das geistige Leben ist noch nicht als sittliches fixiert und so von dem natürlichen unterschieden. Man soll überhaupt nicht wollen, weil alles Leben in Leiden endet, weil alles Konkrete nur ein Schleier der Maja ist und uns in dem Kreis der Wiedergeburten festhält. Weil sich der Geist noch nicht selbst erfafst, so fällt er doch wieder in das Naturleben zurück. Eine Erhebung über diese blofs negative Abstraktion, durch die der Geist sich von der Natur loslöst, ein positives Bewufstsein von dem Werte des Geistes tritt in der persischen Religion hervor, welche in ihrem Dualismus den Standpunkt der blofsen Negation des Naturlebens überschreitet und ein positives übernatürliches geistiges Wesen in Ahuramazda erkennt; aber der Geist ist noch gebunden. Er ist noch nicht Herr über die feindlichen Mächte; es ist die Religion hier eine Religion des Kampfes, die die Herrschaft des Geistes anstrebt, aber noch von der entgegengesetzten Potenz niedergehalten ist, die sich als die verderbliche, zerstörende, blinde Naturmacht darstellt, über die der Geist den Sieg erringen soll. Zwar ist hier nicht die Natur als solche böse; aber in der Natur ist das zerstörende Prinzip böse, während die Natur als Schöpfung Ahuramazda's gut ist. Wenn sich hier die Gottheit schon als positive ideale Geistesmacht darstellt, nur dafs der menschliche Geist noch zu befangen im Naturleben und seinen Hemmungen ist, um sich in seiner vollen Unabhängigkeit zu behaupten, so erscheint in der griechischen Religion der Geist als vernünftiger Geist. Der Geist ist hier bestimmende Vernunft, universales Prinzip. Daher gestaltet die göttliche Vernunft die Welt harmonisch und in der Schönheit und Harmonie, in der verklärten menschlichen Gestalt wird das Göttliche gesehen. Die Griechen haben sich bis zum Monotheismus in der philosophischen Religion aufgeschwungen und in der sich in der Welt offenbarenden Vernunft das Göttliche gesehen. Diese Vernunft ist eine weise, harmonisch gestaltende Macht, die sich als Weisheit und Vorsehung offenbart und die Natur mit dem Geiste der Ordnung und Harmonie durchdringt. Hier hat der Geist einen positiven Gehalt, den er in seiner konkreten Gestaltungskraft offenbart. Wenn so der Geist in der göttlichen Vernunft, die zugleich dem Menschen immanent ist, die die Welt harmonisch gestaltet, einen positiven Inhalt gefunden hat, der über die Natur übergreift, und doch zugleich in der Natur als gestaltende Kraft sich offenbart, so hat er doch noch nicht die Gefahr vermieden teils wieder in dem Naturleben sich zu ver-

lieren, weil die Basis der griechischen Religion doch anfangs die Naturreligion war, teils die Gottheit nicht genügend über die Unvollkommenheit der Welt hinauszuheben. Während in der griechischen Auffassung der Geist mehr Vernunft als Wille ist, ist er in der römischen Herrscherwille; aber die Privatherrschaft über die Naturobjekte wird durch das Recht geordnet; so entsteht hier das vernünftige Rechtsbewufstsein, das die reale Seite des Geistes, den Herrscherwillen durch die Vernunft in Schranken hält und im Staate konzentriert ist, so dafs der Jupiter Capitolinus die dem Staats- und Rechtsleben immanente Gottheit repräsentiert. In der griechischen Denkweise ist der Geist mehr Vernunft als Wille, in der römischen mehr durch das Recht eingeschränkter Herrscherwille. Dagegen erfaßt sich der Geist in den höheren semitischen Religionen als Willen, der einem höheren Gesetz unbedingt verpflichtet ist, das über ihm steht. Die Einheit des realen und idealen Faktors des Geistes ist bei den Griechen unter dem Übergewicht des idealen, bei den Semiten unter dem Übergewicht des realen, des Willensfaktors hergestellt, der dem Gesetz, das ihm als vernünftiges vorgeschrieben wird, sich unterordnet. Daher erhebt sich der Geist dazu, Gott überweltlich transcendent vorzustellen und damit seine Absolutheit zu markieren, seine Erhabenheit über die Natur, seine unbedingte Macht, seinen befehlenden Willen, der aber doch noch nicht ganz ohne Willkür ist. Aber wenn die Gottheit so erhaben dem Subjekt gegenübersteht, sich an den Willen desselben wendet und Forderungen stellt, denen gemäfs sie das auserwählte Volk beurteilt und behandelt, je nachdem dieses den Forderungen nachkommt oder nicht, wird der Zwiespalt zwischen der Forderung und der Leistung und die Dissonanz zwischen dem Gehorsam und dem Wohlergehen in der empirischen Welt klar. Wenn also Gott auch überweltlich ist und deshalb an den Schwächen der endlichen Welt in keiner Weise Anteil hat, was der griechische Standpunkt mit seiner Immanenz noch nicht völlig vermieden hatte, so fehlt doch die innige Verbindung mit Gott, die der Mensch ersehnt, wenn er voll seiner selbst mächtig, Gottes gewifs werden will. Dies wird auf der folgenden Stufe erreicht, wo der Geist von seiner Geschiedenheit von Gott, die ihm Sünde und Übel bereiten, erlöst, des göttlichen Geistes teilhaft wird, der seiner selbst mächtig und über die Welt erhaben doch zugleich der Welt immanent sein will, der die Vernunft und den Willen des Menschen wie Gefühl und Phantasie beseelt und

so erst die volle Harmonie der Persönlichkeit und durch sie ein universales Gottesreich hervorbringt, der nicht nur befiehlt und fordert, sondern auch gibt, was er fordert, wie Augustin sagt: da, quod jubes. Hier ist auch die Natur nicht mehr ein Hemmnis, sondern gottgewolltes Mittel zur Darstellung und Förderung des Geistes, durch dessen Bearbeitung sie selbst zu einer höheren Stufe erhoben wird, weil Gott ebenso Herr der Natur ist als ihr Schöpfer, wie er auch in ihr als seinem Werk sich geoffenbart hat.

Dafs diese verschiedenen Standpunkte oder Entwickelungsstufen des religiösen Bewufstseins dem Entwickelungsgang des Geistes entsprechen, ist hiernach selbstverständlich. Wenn die Religion immer darauf ausgeht, die jeweils höchste Einheit der zum Bewufstsein kommenden Gegensätze zu finden, so hängt sie natürlich davon ab, wie die metaphysischen Potenzen des Geistes sich entwickelt haben, und die Vorstellungen von der Gottheit werden durch das jeweilige Bewufstseinsstadium des Geistes bestimmt sein.[1]) Aber worauf ich besonders hinweisen möchte, das ist dies, dafs auf all diesen Stufen die Religion als Beziehung zu einer überempirischen Wesenheit erscheint, welche den Erscheinungen zu Grunde liegt, mag es sich um Geister handeln, oder um Naturgötter, oder um das der Natur zu Grunde liegende Allleben, das die Götter, die im Grund alle dasselbe sind, repräsentieren oder um die Naturordnung, die die Götter erhalten oder der oberste Gott garantiert, oder um die letzte Einheit, das Sein, das aller Vergänglichkeit entnommen, auch allem Konkreten entnommen ist, oder um einen vollkommenen Geist, der doch noch um seine Herrschaft kämpfen mufs, oder um Gottheiten, welche das menschliche Ideal repräsentieren und die schliefslich in der Einen der Welt zu Grunde liegenden Vernunft zusammengefafst werden, welche die Quelle der harmonischen Weltgestaltung ist, oder um einen überweltlichen Gott, der erhaben über alles Endliche seine Gebote seinem Volke gibt, oder endlich um den erhabenen Gott, der nicht nur das Ideal wahrer Menschheit im Gesetz verkündet, sondern dasselbe auch in den Menschen durch seinen Geist realisiert und die Naturordnung und sittliche Weltordnung harmonisch für einander geordnet hat, der in fortschreitendem Mafse der Welt seine Vollkommenheiten mitteilt und der Menschheit über alle Hemmnisse hinweghilft, indem er sie durch seinen Geist überwinden hilft und so von Schuld, Sünde und Übel

1) S. o. S. 42—47.

erlöst, kurz um einen Gott, der ebenso der Welt und den Menschen immanent, wie durch seine absolute Vollkommenheit über beide erhaben ist.

Dabei ist aber das Merkwürdige das, dafs die jedesmalige Gottheit, trotz der wechselnden Vorstellungen jedesmal als eine über die empirische Wirklichkeit, über das Sichtbare hinausgehende Macht, als eine real existierende Gröfse aufgefafst wird. Wenn sich nun aber auch die Vorstellung von der Gottheit von den niederen zu den höheren Stufen immer vollkommener gestaltet, so kann doch keine ihren Anspruch durchsetzen, vollgültige objektive Wahrheit zu sein, und zwar um so weniger, je tiefer die betreffende Religionsstufe steht. Hier ergibt sich ein Konflikt, der das religiöse Bewufstsein drückt zwischen der Vorstellung von der Gottheit, die als Wahrheit gilt und darauf Anspruch macht, so zu gelten, und der wirklichen Wahrheit. Allein dieser Stand der Sache kann nicht befremden, wenn man erwägt, wie alles menschliche Wissen sich erst allmählich vervollkommnet und durch viele verkehrte und halbwahre Vorstellungen hindurchgeht. In der Tat ist in jenen Vorstellungen ja auch immer ein Kern Wahrheit, wenn auch in der Form, die dem jeweiligen Entwickelungsstadium entspricht. Dafs es der Religion um eine objektiv existierende Macht zu tun sei, das versteht sich von selbst. Aber ebenso ist es begreiflich, dafs die nähere Bestimmung derselben von dem jeweiligen Entwickelungsstadium abhängt. Vielleicht wird das noch deutlicher, wenn wir einen Augenblick erwägen, wie die verschiedenen metaphysischen Systeme im ganzen den Typen entsprechen, die in der Religion in der Gottesvorstellung gebildet werden.

Vergleichung der Gottesvorstellungen der Religionen mit metaphysischen Systemen.

Dem naturalistischen Stadium des religiösen Bewufstseins entsprechen diejenigen metaphysischen Systeme, welche in der Natur den letzten Grund aller Dinge sehen, sei diese Natur atomistisch oder als Einheit aufgefafst, die Naturordnung mechanisch oder dynamisch oder teleologisch vorgestellt, oder diejenigen Systeme, welche aus dem Allleben der Natur alle Erscheinungen begreifen wollen. Der Erhebung über die Natur, ohne dafs der Geist schon in seinem positiven Gehalte sich erfafst hätte, entsprechen die Systeme, die als den Kern der Welt nur eine inhaltleere Substanz ganz abstrakter Art ansehen, oder die

endliche Welt in die Potenz aus dem Aktus zurückversenken, welche im Willen zum Leben, wie er sich überall in der Welt offenbart, die Quelle alles Leidens sehen und dann diesen quiescieren wollen. Diese Metaphysik kann sehr geistig aussehen; in der Tat ist es doch nur der blinde Naturdrang, der sich in der Welt auslebt, und die Intelligenz schaut nur diesem Drange zu; oder wenn sie ihm Inhalt gibt, so ist dieser Inhalt doch auch wieder nichts anderes als die bestimmte Richtung des in Atome zerspaltenen Willens, also im Grunde wieder Bewegung, Kombination von Atomwillen, ohne irgendwelchen selbständigen geistigen Gehalt. Alles gipfelt doch darin, dafs diesem Willen oder diesen Willensatomen ein Gefühl des Gehemmtseins, ein Leiden eigen ist, das durch den Weltprozefs möglichst gesteigert wird, je mehr Versuche gemacht werden, es zu beseitigen. Ob hier dem Willen eine Intelligenz beigesellt wird, die aber nichts tut, als ihm die Richtung geben, oder nicht, ist für den Effekt wesentlich gleichgültig, der resultieren soll, das Aufhören des Wollens, das eben der Grund alles Lebens der Natur ist. Über das Naturleben hinausgehende Werte oder Kräfte existieren hier nicht. Denn alle Gefühle sind qualitativ gleiche Gefühle der Lust und Unlust und der unbewufste „Geist“ ist doch im wesentlichen Naturgeist. Dieser Geist ist eben nur so lange wirklich Geist als er in inhaltleerem Quiescieren beharrt, er hat eben als Geist noch keinen Inhalt. Will er aber konkreten Inhalt, so ist dieser nur die Natur und die die Natur fortsetzende Kultur, deren wirklicher Ertrag nichts ist als das Bewufstsein davon, dafs alles Streben zum Leben nichts als Leiden im Gefolge hat. Weil eben der Geist keinen eigenen Inhalt hat und die Natur nur Vergängliches hervorbringt, mufs alles Konkrete wieder verschwinden. Das Konkrete ist eben nur natürlich und der Geist, wenn man von Geist hier redet, ist eben nur Naturgeist ohne einen anderen Gehalt als das Streben nach Lustgefühl, während die Aufgabe der Intelligenz ist, den Überblick über die mifslungenen Versuche dieses Strebens zu gewähren, um das Streben zu quiescieren.

Der höheren religiösen Stufe, welche dem Geist einen positiven Inhalt gibt, aber auf dualistischer Basis, entspricht eine dualistische Metaphysik, die in irgend welcher Weise zwei unversöhnliche Prinzipien annimmt, die in der Welt streiten. Eine solche dualistische Metaphysik ist in verschiedenen Formen aufgetreten. Entweder so, dafs die Materie dem Geist entgegengesetzt wird

und die geistigen Bewegungen hemmt, oder so, dafs die Natur dem Geist so entgegengesetzt wird, dafs die Natur ganz ihre eigenen Wege geht und der Geist ganz unabhängig von ihr und ohne sich um sie zu kümmern seine Ideale schafft. Beispiele der ersten Ansicht sind alle diejenigen Lehren, welche die Befreiung des Geistes von der Materie anstreben, Beispiel der zweiten Ansicht ist das Evangelium der armen Seele. Es gibt aber auch einen solchen hypothetischen Dualismus, wie ihn Stuart Mill aufgestellt hat, der eine gütige, aber nicht allmächtige Gottheit hypothetisch an die Spitze der Welt stellte, weil er annahm, dafs alles Unglück und alles Schlechte in der Welt einer anderen als gütigen Ursache zugeschrieben werden müsse. Den Standpunkt der Religion, welche die Vernunft als die die Welt harmonisch gestaltende Kraft ansieht, hat der ganze Idealismus metaphysisch vertreten. Es ist eine mehr oder weniger pantheistisch - idealistische Metaphysik, die hier in Betracht kommt, wie sie teilweise Spinoza, noch mehr der ältere Schelling und Hegel vertreten haben. Auch hier sind allerhand Modifikationen möglich. Einmal wird die Vernunft als das die Gegensätze harmonisierende Prinzip aufgefafst, was der Leibnitzische Idealismus und eine Zeitlang Schelling vertrat, indem der eine eine prästabilierte Harmonie vernünftiger Wesen annahm, der andere die Ideenwelt nach platonischer Art in dem Schönen zur vollkommensten Offenbarung kommen liefs. Hegel dagegen liefs die Vernunft in ihrer stufenweisen Entfaltung in der Welt sich explizieren, bis sie in dem Selbstbewufstsein des Menschen sich vollkommen offenbarte. Auch Fichte kann man hierherziehen, der die endliche Welt als die Offenbarung des absoluten Ich ansah und in den einzelnen Geistern eine Darstellung des absoluten Geistes erkannte, die durch ins Unendliche fortgesetzte Tätigkeit ihre Einheit mit der absoluten Vernunft immer mehr realisieren. All diese idealistischen Systeme, welche die absolute Vernunft der Welt immanent setzten, fanden aber keinen Übergang von der Absolutheit der Vernunft zur endlichen Welt, und wie in der Antike die Materie zur Welterklärung dienen mufste, so hat hier entweder die Idee einen Abfall von sich selbst vollzogen oder das absolute Ich findet die unbegreifliche Schranke, kurz es zeigt sich das Ungenügende des blofsen Idealismus. Ebenso war die blofse Immanenz der Gottheit in der Welt nicht geeignet, eine Erklärung des Übels und des Bösen, eine Erklärung für die Tatsache zu geben, dafs die Idee sich nicht vollkommen in der

Welt durchsetzen konnte, wenn nicht schliefslich die Gottheit selbst sich verendlichen, durch den ganzen endlichen Prozefs hindurchgehen sollte. Wollte man aber diese Schwierigkeit in Abrede stellen und die Mängel der Welt optimistisch beschönigen, so trat dem der Pessimismus entgegen und wies rücksichtslos auf die Mängel dieser Welt hin. Daher wurde dieser Idealismus durch ein anderes System ersetzt, das mehr dem Standpunkt der jüdischen und mahomedanischen Transcendenz entsprach, das Gott weltenfremd an sich vorstellte, als den absoluten Herrn, als das höchste Wesen, être suprême, welches moralische Gesetze gegeben und Lohn und Strafe ihnen beigefügt hat, das System des Deismus, wie es in England von Herbert v. Cherbury, Bolingbrocke u. a. und in Frankreich durch Voltaire vertreten war. Diese deistische Ansicht hat zwar die natürliche Religion an die Stelle der geoffenbarten gesetzt; aber sie entspricht doch als metaphysisches System einer Auffassung, welche Gott erhaben über die Welt vorstellt, der ihr Gesetzgeber ist, nur dafs diese Gesetze nicht mehr positive, sondern natürliche sind. Übrigens sind auch manche Formen des Theismus noch stark deistisch - jüdisch drapiert. Denn die Metaphysik des mittelalterlichen Theismus hat z. B. insofern einen stark deistischen Zug, als sie in supernaturaler Auffassung die göttlichen Gebote auf völlige Willkür teilweise zurückführt und von dem Menschen verlangt, dafs er sich die Gnade dieses Gottes durch gute Werke verdiene. Dieser Gott offenbart sich ein für allemal in einer supernaturalen Offenbarung und nur in der Kirche ist seine Gnade zu haben, was um so mehr dem Partikularismus der semitischen Religionen entspricht, als die göttliche Gnadenwahl sich auf eine bestimmte Anzahl beschränkt. Um die übrigen kümmert sich dieser Gott so wenig wie der semitische Gott um die übrigen Völker, die er höchstens seinem Volke unterwirft, das er sich einmal ausgewählt hat. Dem religiösen Standpunkt, der Transcendenz und Immanenz verbindet, entspricht als metaphysisches System der Theismus, der selbst wieder die mannigfaltigsten Formen angenommen hat, indem er bald mehr die Immanenz hervorhebt, ohne dafs Gott sich in der Welt verliert, bald mehr die Erhabenheit Gottes, ohne dafs Gott der Welt fremd bleibt, bald mehr von der Empirie ausgeht und sich begnügt die Welt auf Gott so zurückzuführen, dafs dabei die ethischen Interessen gewahrt und mit der Natur mehr oder weniger in Einklang gesetzt werden sollen, bald mehr die Erkenntnis des inner-

göttlichen Wesens mit der Tätigkeit Gottes in der Welt verbindet, und eine göttliche Evolution in der Welt mit Gottes ewiger Sichselbstgleichheit unter gleichmäfsiger Berücksichtigung des Naturprozesses und des ethischen Lebens zu vereinigen sucht. Indem man so das Berechtigte des Pantheismus und Deismus aufnehmen wollte, stand der Theismus in Parallele zu der Tendenz der christlichen Religion, in welcher gleichfalls eine Verbindung der Immanenz und Transcendenz gegeben ist; und im weiteren Sinn gehören hierher auch alle diejenigen philosophischen Systeme, welche die Transcendenz und Immanenz Gottes verbinden, wenn sie auch nicht gerade Gott direkt Persönlichkeit zuschreiben, aus Furcht, ihn damit zu sehr zu anthropomorphisieren. Wenn Gott sekundäre Kausalitäten setzende geistige Kausalität ist, wenn Gott und Welt als Korrelate bezeichnet werden, so kann man auch hier im weiteren Sinn von Theismus reden. Auch diejenigen, welche Gott Selbstbewufstsein zuschreiben, sind darüber verschiedener Meinung, ob wenigstens die Erfassung der Weltidee als des Nichtich zu dem Entstehen des göttlichen Selbstbewufstseins notwendig sei oder ob vielmehr umgekehrt die Weltidee das Produkt des göttlichen Selbstbewufstseins sei.

Dieser kurze Überblick kann zeigen wie tatsächlich den verschiedenen Formen der Religion, die es mit dem Verhältnis der übersinnlichen Realität zu der sinnlichen Erscheinungswelt zu tun hat, auch verschiedene metaphysische Systeme entsprechen. Hieraus läfst sich doch wohl die Vermutung rechtfertigen, dafs die Religion und die Metaphysik eine ähnliche Tendenz verfolgen und dafs die Entwickelung des menschlichen Geistes Eine ist, die sich in der Religion und in den metaphysischen Systemen zeigt, nur mit dem Unterschied, dafs die Popularreligion Volksmetaphysik ist, die in mehr phantasiemäfsigen Formen das darstellt, was die Metaphysik in festen Begriffen zu fassen sucht, und dafs ferner die Religion der Gebildeten sich dadurch von der Metaphysik unterscheidet, dafs nicht blofs das Denken, sondern alle Funktionen des Geistes von der Religion ergriffen sind, übrigens ein Unterschied, der durchaus fliefsend ist, weil einmal derjenige, dessen Metaphysik in einer überweltlichen Realität endet, auch diese Erkenntnis ganz wohl zum Fundament seines Lebens machen kann, wie das viele Philosophen beweisen, und weil im religiösen Gebiet, wie ich schon öfter bemerkt habe [1]), es

---

1) Vgl. z. B. meinen Aufsatz in den Jahrb. f. wissensch. Theol. XLIII. N. F. VIII, 4.

schliefslich von der Individualität und ihrer Begabung abhängt, ob sie die eine oder die andere geistige Funktion in den Mittelpunkt stellt. Schleiermacher hatte sicher nicht unrecht, wenn er auch einen Spinoza fromm nannte.

In diesen Sätzen wird man eine bedenkliche Vermischung der Religion und Metaphysik finden, eine Vernachlässigung des gemeinschaftlichen Faktors in der Religion und des ganzen Gebietes des Kultus. Man wird andererseits darauf hinweisen, dafs es atheistische Systeme der Metaphysik gebe, die gewifs nichts mit der Religion zu tun hätten. Was diesen letzten Punkt angeht, so ist es gewifs richtig, dafs die pluralistischen Systeme und der Materialismus atheistisch zu sein scheinen. Wollte man aber die obige Parallele durchführen, so könnte man von dem Materialismus doch sagen, dafs er den naturalistischen Religionen insofern korrespondiere, als diese nur die Naturmächte verehren. Allein das würde doch insofern nicht richtig sein, als der Materialismus gerade in Abrede stellt, dafs es hinter der Erscheinungswelt eine Realität gebe, oder wenn er bei dem naiven Standpunkt nicht stehen bleibt und die Einsicht gewinnt, dafs die Materie entweder auf Atome zurückgehe oder dafs die materiellen Qualitäten nur auf subjektiven Empfindungen beruhen, so fehlt in beiden Fällen irgend eine Parallele zu einem religiösen System, man müfste denn auf die Ordnung und Gesetzmäfsigkeit zurückgehen, in der die Atome aufeinander wirken, oder die Atome selbst wieder nur als Funktionen einer unbekannten Ursächlichkeit auffassen, wo dann wieder ein Parallelismus mit der Naturreligion sich ergeben würde, z. B. in dem System von H. Spencer, der auf eine letzte Ursache zurückgeht, deren Funktionen die mechanische Entwickelung der Welt hervorrufen. Ebenso könnte man ja den Pluralismus mit dem Polytheismus in Parallele setzen wollen oder mit dem Geisterkult; auch könnte man auf die Gesetzmäfsigkeit und Harmonie hinweisen, die der Pluralismus annimmt und die wieder mit der Ordnung und Gesetzmäfsigkeit, die in der Religion verehrt wird, in Parallele steht. Aber die geistigen Monaden oder die ewig gleichen Realen oder die Atome lassen sich doch wohl schwerlich mit Gottheiten oder Geistern vergleichen, die auf niederen Religionsstufen verehrt werden. Es könnte also nur die Ordnung sein, die in dem Pluralismus mit der Religion Verwandtschaft hätte. Endlich sind die solipsistischen Systeme religionsfeindlich; denn wenn nur das Ich existiert und sich rücksichtslos zur Geltung bringt, so wird

keine religiöse Macht neben ihm gelten können. Wenn ferner Feuerbach nachzuweisen suchte, daſs die Vorstellung von Gott nur eine Projektion des Ich sei und schlieſslich der Mensch sich als der Kern der Religion entpuppe, so war damit die Religion beseitigt; wenn A. Comte, wie Feuerbach den Tuismus, den Altruismus als den Kern aller Religion proklamierte und die Religion und Metaphysik durch Ethik ersetzen wollte, so war dieser Positivismus ebenso antimetaphysisch wie antireligiös.

Allein wenn wir auch zugeben müſsten, daſs es metaphysische Systeme gebe, die mit keiner Religion in Parallele stehen, so würden wir darin doch kein Bedenken gegen unseren Satz finden können, daſs die Religion mit der Metaphysik in Parallele stehe; wir müſsten ihn nur einschränken. Die Metaphysik kann darauf ausgehen, nur diejenigen Faktoren aufzusuchen, welche den einzelnen Welterscheinungen zu Grunde liegen. Wenn sie das allein tut, so wird sie mit der Religion schwerlich Fühlung erlangen. Denn die den einzelnen Dingen zu Grunde liegenden Realitäten werden in der Metaphysik der Welt in keiner Weise mehr als göttlich angesehen. Hier waltet nur das Interesse vor, die Grundlage der Erscheinungswelt so zu erkennen, daſs man über die Weltsphäre in keiner Weise hinausgeht, sondern nur die den Welterscheinungen zu Grunde liegenden Realitäten zu erkennen versucht. So ist die streng pluralistische (realistische oder idealistische) und die solipsistische Metaphysik beschaffen. Hier handelt es sich nur um die Basis für Einzelerscheinungen. Wenn dagegen die Metaphysik über die Einzelerscheinungen hinausgeht und das über sie übergreifende Reale aufsucht, so berührt sie sich sofort mit der Religion. Wenn die Religion, wie wir sahen, immer darauf ausgeht, eine höhere Einheit über den jeweiligen Gegensätzen zu suchen, um dieselben in theoretischer, ästhetischer oder praktischer Form zu überwinden, so kann natürlich nur eine solche Metaphysik sich mit ihr berühren, die auf eine solche höhere Einheit ausgeht. Dabei mag es der Religion wie der Metaphysik keineswegs sofort gelingen, eine befriedigende Einheit zu finden, wie auf das eklatanteste der Dualismus beweist; trotzdem ist auch da die Tendenz vorhanden, den Zwiespalt in einer höheren Einheit, sei es auch durch Kampf hindurch, zu überwinden. Man wird also zwar nicht sagen können, daſs alle Metaphysik religiös sei, aber daſs alle Religion metaphysisch sei und daſs jede irgendwie haltbare, dem Einheitsbedürfnis des Geistes und dem Weltzu-

s a m m e n h a n g e gerecht werdende Metaphysik mit irgend einer religiösen Vorstellungsform in Korrespondenz stehe. Man hat gemeint, die Metaphysik bleibe nur bei einer innenweltlichen Einheit stehen und sei pantheistisch, hebe aber dadurch die Religion auf, die immer auf ein überweltlich-persönliches Göttliche sich richte. Allein das ist schon deshalb nicht richtig, weil auch eine pantheistische Metaphysik mit bestimmten Religionsformen verträglich, ja geradezu der präzise Ausdruck für das Verhältnis der Gottheit zur Welt ist, wie es in bestimmten Religionen erfafst wird, weil der Pantheismus keineswegs nur Akosmismus ist, vielmehr meist das Einzelne nur Erscheinungsform oder Funktion des ihm übergeordneten, über es hinausgreifenden AllEinen ist. Ob diese pantheistischen Formen der Metaphysik und die ihr entsprechenden Religionsweisen die einzige oder gar die vollkommenste Form der Metaphysik oder der Religion vertreten, ist natürlich eine andere Frage.

Man hat andererseits gemeint, die Religion hätte mit der Metaphysik kaum Berührungspunkte, da auch diejenigen, welche alle metaphysische Erkenntnis abstreiten, die Skeptiker, Religion haben könnten, ja gerade die Skepsis, die Einsicht in das Nichtwissen von der Grundlage der Welt, den Glauben der Religion notwendig mache, während die metaphysische Erkenntnis nur oft genug die Religion in sich aufsauge, wie das unter dem Titel geschehe, dafs man vom Glauben zum Wissen, von der Popularreligion zur philosophischen Religion fortschreiten müsse. Zwar ist es richtig, dafs es solche skeptische, die Religion anerkennende Standpunkte gibt; aber doch immer nur auf Kosten der Konsequenz in der Skepsis. Denn eine konsequente Skepsis müfste die religiösen Vorstellungen als psychologische Illusionen wenigstens insoweit nachweisen, als der Religiöse mit unsichtbaren religiösen Mächten zu tun zu haben glaubt. Sind aber diese Vorstellungen als nur subjektive Gebilde durchschaut, so wird auch die Religion durch die Illusion zerstört sein. Was aber den anderen Einwand angeht, dafs die Religion, wenn sie selbst eine Art Metaphysik sei, in der Metaphysik untergehe, so ist es zwar vollkommen richtig und zeigt sich ja immer wieder in dem geistigen Leben, dafs die vollkommenere metaphysiche Erkenntnis die p o p u l ä r e n religiösen Vorstellungen klärt und vieles von ihnen beseitigt, aber es ist ganz und gar nicht der Fall, dafs die vollkommenere Metaphysik darum j e d e Religion auflöste. Im Gegenteil ist nicht

zu leugnen, dafs es eine philosophische Religion gegeben hat und noch gibt, die man durchaus nicht als irreligiös beiseite werfen kann. Wie die Stoiker, wie ein Plato, ein Plutarch religiös waren, so kann man auch einem Hegel, einem Schelling, der eine philosophische Religion forderte, einem Spinoza, der die Popularreligion scharf kritisierte, die Religion nicht absprechen. Wenn die Metaphysik sich über den blofs weltlichen Charakter erhebt und eine allumfassende Macht auf irgend welche Weise anerkennt, so wird jeder, dem es hiermit Ernst ist, von dieser Überzeugung so ergriffen sein, dafs sie notwendig auch auf seine übrigen psychologischen Funktionen einen Einflufs ausübt. Auch das Gefühl und der Wille wird zu einer solchen Macht in Beziehung treten und eine solche metaphysische Erkenntnis wird schwerlich Sache eines irreligiösen Menschen sein, der sich nicht mit ihr einlassen wird. Wollte man einwenden, dafs einer solchen metaphysischen Überzeugung das Verhältnis von Person zu Person, „das Du zu dem Ich“ abgehe, dafs sie sich in keinem Kultus, in keiner Gemeinschaft, in keinem Privatgebet darstelle und die spezifischen Erscheinungen der Religion vermissen lasse, die in der persönlichen Hingabe sich kund tun, so kann man dem entgegnen, dafs ein persönliches Verhältnis auch hier möglich sei, insofern die Person mit ihrem ganzen Interesse an diesem letzten Prinzipe hänge und diese höchste Realität verehre, dafs der Affekt hier gar nicht zu fehlen brauche, dafs aber die Art, wie sich diese Überzeugung darstelle, sehr verschieden sein könne und durchaus nicht nur in den populären Formen verlaufen müsse. Will man einen Kant, einen Cong tse wegen ihrer bekannten Äufserungen über das Privatgebet für völlig der Frömmigkeit bar erklären? Man würde doch wohl zu weit gehen, wenn man dies täte, und nicht berücksichtigen, dafs die Erscheinungsformen des religiösen Bewufstseins sehr verschieden sein können. Das Bewufstsein, ein ewiges Leben in der Zeit zu führen, die Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis wird dem gewöhnlichen Privatgebete sehr viel Gelegenheiten zur Betätigung entziehen; die religiöse Gemeinschaft kann man aber auch in anderen Formen als in denen einer organisierten Kirche pflegen. Ein Mann von der Frömmigkeit Rothes wollte die Kirche in den Staat auflösen. Kurz, es wird nicht angehen, zu behaupten, dafs die Religion mit Metaphysik nichts zu tun habe. Der Parallelismus der metaphysischen Systeme mit den verschiedenen religiösen Standpunkten spricht durchaus dagegen.

Das Resultat, das sich uns bis jetzt ergeben hat, ist dies, dafs die Religion nur verstanden werden kann als eine Beziehung des Menschen zu einer über die endlichen Gegensätze übergreifenden, hinter den sinnlichen Erscheinungen liegenden Realität, die natürlich nur eine durch die Intelligenz vollzogene Beziehung sein kann, da ohne die Intelligenz niemand etwas von dieser Erscheinung wüfste, die aber durchaus nicht blofs das Denken im engeren Sinne betrifft, sondern den ganzen intelligenten Menschen angeht, nur dafs je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Menschen in Bezug auf Entwickelung und Individualität die eine oder die andere psychologische Funktion im Übergewicht ist, sowie dafs sich den Entwickelungsstadien des Geistes und der Menschheit entsprechend das religiöse Verhältnis stufenweise verschieden gestaltet. Hierin ist aber auch dies enthalten, dafs die Religion sich immer als eine subjektiv-objektive Gröfse zeigt in dem Sinne, dafs das Subjekt mit einem als existierend angenommenen objektiven Wesen in Beziehung steht.

Die „objektive“ und die „subjektive“ Religion.

Freilich will man heutzutage hierin nicht das Wesentliche der Religion finden: vielmehr bleiben die meisten bei der psychologischen und historischen Seite stehen. In diesem Sinne ist die Religion einmal subjektiv, ein blofs psychologischer Vorgang, ohne dafs man imstande wäre, die objektive Existenz Gottes zu erkennen, die in der Schwebe bleibt. Dagegen redet man nun in anderem Sinne von objektiver Religion: die Religion stellt sich als geordnete Gemeinschaft, als Institution dar, die das Subjekt als Auktorität anzuerkennen habe. Die objektive Religion wäre hier die einmal in der Gemeinschaft geltende Religion. Diese Religion kann ihrerseits auf einen Stifter, auf heilige Bücher, auf alte Traditionen, die für göttlich gelten, zurückgeführt werden. Somit wäre die objektive Religion die in der Gemeinschaft geltende Religion, die als Offenbarung vorgestellt wird und auf Auktorität Anspruch macht. Nun entsteht die Frage, ob man in letzter Hinsicht die Religion des Subjekts auf die objektive Religion zurückführen müsse oder ob man die objektive auf die subjektive Religion zurückführen könne. Entweder wird das Subjekt an bestimmte Offenbarungen, Heilstatsachen, Heilsgarantien mit seiner Frömmigkeit gebunden, welche in mehr oder weniger fafsbarer Weise in der Gemein-

schaft mitgeteilt werden, oder es werden die Offenbarungen, Institutionen auf Einzelne zurückgeführt, welche in diesen Formen ihrem religiösen Bewufstsein Ausdruck gegeben und Gläubige gefunden haben, d. h. solche, welche dieses religiöse Bewufstsein sich aneignen, so dafs also die fromme Gemeinschaft, die objektive Religion auf die subjektive Religion ihrer Stifter und derer, die ebenfalls dieselbe religiöse Erfahrung gemacht haben, zurückgeführt würde. Ob man aber die eine oder die andere Ansicht sich zu eigen machte, ob man die historische Offenbarung, die objektive Religion zur Quelle der subjektiven Frömmigkeit der einzelnen oder ob man die subjektive Frömmigkeit in letzter Instanz zur Quelle der objektiven Offenbarung machte — in beiden Fällen wäre darüber noch nichts ausgesagt, ob die „objektive“ Religion, die Offenbarung wirklich auf eine Gottheit zurückgeht oder ob man sich damit begnügt, dafs sie eben als Auktorität in der Gemeinschaft gilt, und ob die subjektive Frömmigkeit mit mehr als blofsen Vorstellungen subjektiver Art zu tun hätte.

Wenn, wie sich uns ergeben hat, die Religion primo loco die Beziehung des Subjekts auf die Gottheit enthält und in diesem Sinne subjektiv-objektiv ist, so wird die „objektive Religion“ im Sinne von einer auf Offenbarung gegründeten Gemeinschaftsreligion, an der der einzelne teilhat, in letzter Instanz auf eine subjektiv-objektive Tat Gottes, d. h. auf Tat Gottes im Subjekt und durch das Subjekt, den Religionsstifter zurückgeführt werden müssen, gerade so, wie die subjektive Religion auf dieselbe Weise auf eine durch den jeweiligen Zustand des Subjekts modifizierte Tat Gottes in diesem zurückzuführen ist.

Hiernach müfste man sagen: die subjektiv-objektive Religion kann verschiedene Formen annehmen: entweder geht die Frömmigkeit des Subjekts, das es mit Gott zu tun hat, auf frühere Taten Gottes zurück, die er durch andere Personen getan hat, z. B. durch Religionsstifter, und es glaubt, indem es sich an diese Offenbarungen hält, mit diesen Heilsgarantien sich sichert, dieser Gemeinschaft sich unterordnet, in der Gott durch Vermittlung bestimmter Offenbarungsträger dem Einzelnen sich offenbart, zu Gott in Beziehung zu stehen, oder das Subjekt betrachtet all diese Vermittlungen durch andere und durch die Gemeinschaft höchstens lediglich als Anregungen, um selbst religiöse Erfahrungen zu machen, direkt Gott auf bestimmte Weise zu erfahren und zu erkennen.

Es wird von Interesse sein, die verschiedenen Hauptstufen darauf hin zu betrachten, ob sie mehr zu der einen oder zu der anderen Form der Frömmigkeit neigen und ob auch in dieser Hinsicht eine Entwickelung stattfindet.

Auf der niedrigsten Stufe, wo ein ungeordnetes Heer von Geistern die Gottheit repräsentiert, die sich willkürlich inkarnieren, kann von einem geordneten Kultus, trotzdem es Fetischpriester gibt und Häuptlinge verehrt werden, Ansätze zu objektiver Sitte und Ordnung sich finden, kaum die Rede sein. Durch die unendlich mannigfache Materialisierung der Geister, die den verworrenen Zustand des Subjekts spiegelt, wird alles wieder gekreuzt, was etwa von Ansätzen zu einer objektiven festen religiösen Ordnung und festen religiösen Vorstellungen sich findet. Wohl stärkt sich das einzelne Subjekt religiös bei einem totemistischen Opfermahl, wohl glaubt es durch einzelne Objekte sich Schutz oder Zaubermacht zu verschaffen. Aber es ist noch kein Religionssystem vorhanden. Das Subjekt ist noch zu sehr in der Vereinzelung, zu verworren, als dafs der Gegensatz zwischen einer „subjektiven“ und einer „objektiven“ Religion als Heilsinstitut schon hervortreten könnte.

Erst wenn der Mensch in der Natur gröfsere Zusammenhänge beobachtet und ebenso sein soziales und staatliches Leben festere Formen annimmt, kann von „objektiver Religion“, von der die subjektive Frömmigkeit des einzelnen abhängt, die Rede sein. Denn in diesem Stadium ist er noch zu wenig seiner selbst mächtig geworden, ist noch zu wenig der Geist in seiner Selbständigkeit hervorgetreten, als dafs die Religion in persönlicher Form erscheinen würde. Es ist die Abhängigkeit von der Naturordnung und von der mit ihr als Einheit zusammengenommenen Staatsordnung in dem Vordergrund des Bewufstseins. Die Frömmigkeit zeigt sich hier in dem Anschlufs an das Gegebene, in der Anerkennung der Ordnung, in der Unterwerfung unter das traditionell Festgesetzte. So gibt es in China eine Pflege der Pietät, die sich in der zeremoniellen Haltung des Einzelsubjekts äufsert, das sich den Traditionen fügt, in ihnen, wie sie in heiligen Büchern aufgezeichnet sind, die göttliche Ordnung verehrt und ebenso in der regelmäfsigen Naturordnung die Offenbarung der Gottheit sieht. Ebenso ist in Ägypten der Geist noch von dem Allleben der Natur ergriffen, wie es in den Lokalgöttern verehrt und schliefslich in einem naturmystischen Pantheismus erfafst wird. Auch hier

ist die „subjektive Religion“ durch die Priesterschaft geleitet. Wie sie die Gebote vorschreibt, welche die Bedingung für ein langes glückliches Leben sind, für die Ruhe im Grabe und für ein seliges Jenseits, wo der Geist zu Osiris wird, so werden hier auch Amulette, Zaubersprüche dem Toten mitgegeben. Es ist also hier noch eine wunderliche Vermischung der ethischen Gebote mit den sakramentalen, zauberisch wirkenden Heilsgarantien, weil das Bewufstsein noch von dem Naturleben erfüllt, zwar für sich Heil, d. h. Leben will, aber dieses Leben noch nicht in sich selbst erfährt, sondern als eine dem Subjekt von aufsen zuströmende Macht ansieht, für deren Erlangung es gewisse Bedingungen erfüllen mufs. Hier ist eine Priesterschaft, die ein heiliges Buch, das Totenbuch hat, die das Leben mit ihren Vorschriften und Zaubermitteln beherrscht. Hier zeigt sich auch der Unterschied einer exoterischen und esoterischen Lehre, indem die Popularreligion in den geistlichen Kreisen allerhand tiefsinnige Umdeutungen erfährt, zuletzt ein hylozoistischer Monismus erreicht wird, der das Naturleben und das menschlich-ethische Leben auf gleiche Weise umfafst, indem die guten sittlichen Handlungen gerade so wie die Zaubermittel als Mittel für ein seliges Leben angesehen werden. Auch die vorderasiatischen Naturreligionen haben es nicht zu einer selbständigen subjektiven Religiosität gebracht. Zwar wird bei den Babyloniern die Gottheit zugleich als der Herr aufgefafst; aber dieser Herr, der nach der Analogie des Herrschers vorgestellt wird, ist doch zugleich Naturgott und die politische und die Naturordnung, wie sie besonders im Sternkult zum Bewufstsein kommt, ist auch hier noch verbunden. Das Individuum ist dieser objektiven Ordnung und ihrem Vertreter unterworfen. Zwar gilt auch hier die Vergeltungsidee, die gerechte Strafe, wenn man die Gebote der Götter übertritt. Auch macht sich eine Bufsstimmung nicht selten geltend: aber auch hier hat sich das Bewufstsein noch nicht zu freier Selbständigkeit erhoben. Der einzelne ist nur Glied des Ganzen und seinen Institutionen unterworfen, die Frömmigkeit ist durch die Anerkennung der objektiven Ordnungen und Heilsgarantien bedingt.

Anders gestaltet sich das religiöse Verhältnis erst da, wo der Geist über die Natur hinausstrebt und die Natur nicht mehr als das Göttliche empfindet. Hier kommt die Subjektivität in der Religion wenigstens insofern zur Geltung, als das Höchste das Einswerden mit dem Brahm, die Erlösung von den Wiedergeburten

in der Erhebung zum Brahm ist. Um so merkwürdiger ist es, wie hier in der Brahminischen Religion ein Unterschied gemacht wird zwischen der exoterischen und der esoterischen Religion. Der offizielle Brahmanismus hat ein Offenbarungsbuch in den Veden, das für unbedingt göttlich erklärt wird; er hat ein Gesetzbuch, das das Kastenwesen befestigt und ein äufserst fein ausgeklügeltes Opferzeremoniell. In alledem tritt die vollkommenste Abhängigkeit des einzelnen von der Priesterschaft hervor und ein durchaus naturhafter Charakter der religiösen Ethik, die die Naturunterschiede unter den Menschen festlegt und die Kasten nach der Geburt unterscheidet. Auf der anderen Seite aber kann der einzelne mit Atman sich vereinigen; da ist er höher als die ganze Erscheinungswelt mit ihren Göttern; da ist er vom Veda unabhängig. Zum ersten Male bricht hier eine religiöse Mystik durch, welche jeden grundsätzlich dem andern gleichstellt, Tat tvam asi, und welche es dem einzelnen Subjekt ermöglicht, sich über alle objektiven Institutionen zur Einheit mit dem AllEinen zu erheben, in dem freilich alles Einzelne, Endliche, Konkrete verschwindet. Eine positive Vereinigung mit der Gottheit ist zwar nicht erreicht, weil der einzelne im Brahm verschwindet, aber eine Erlösung aus der Welt der Natur mit ihrem Wechsel, ihren Wiedergeburten, ihrer Vergänglichkeit. Und eben dies wollte der Buddhismus allgemein machen; noch konsequenter tritt hier die Erhebung über die Natur hervor, aber in blofs negativer Form. Diese Religion ist im eigentlichen Sinne Erlösungsreligion, Erlösung von dem Naturleben und seinen Leiden, ohne irgend ein positives Resultat, mit dem Eingehen in Nirwana. Hier ist eine Religion, die sich an einen historischen Stifter anschliefst. Aber ursprünglich ist Buddha nur der, der für alle anderen das Gesetz gegeben hat, durch dessen Befolgung sie erlöst werden können und der selbst dieses Gesetz dargelebt hat. Der Kern dieser Religion ist durchaus persönlich. Jeder mufs sich aus dem Leiden, dem Kreis des vergänglichen Naturlebens durch Einsicht in dasselbe, durch Einschränken seines Wollens, durch Gelassenheit, durch mystische Versenkung erheben, um in Nirwana einzugehen. Hier ist der Geist das Naturleben müde und will es verlassen. Das kann nicht mehr auf objektivem Wege geschehen. Hier regt sich die Subjektivität. Das Subjekt wird nur von Leiden erlöst, wenn es sich selbst von dem Naturleben abwendet und in die Beschauung vertieft (Ihâna). Und doch, auch diese Religion hat einen „objektiven“

Charakter als Volksreligion angenommen. Da wird Buddha zum Gott und die Erlösung wird zur Erhebung in den Himmel, aus der Gemeinschaft der Bhikshu wird eine organisierte Kirche. Es wird von der Masse die ungeheure Abstraktion, die sich über die Natur erhebt, nicht verstanden und so bleibt für sie nur die objektive Vorschrift des Buddha, der die Gelassenheit gepredigt hat, die Zähmung der Affekte und die Belohnung im Himmel, der wieder mit den alten Vedengöttern angefüllt wird, und der Rückfall der Religion in die Naturreligion, den Gebetsmechanismus, Theurgie, Zauberei u. dergl. Überhaupt ist aber der Geist im Buddhismus und Brahmanismus noch nicht seiner selbst mächtig geworden. Er negiert nur die Natur, aber er hat noch keinen eigenen Gehalt erreicht. In der dualistischen Form der Religion ist der Geist zwar mit positivem Inhalt, der über die Natur hinausgeht, erfüllt; aber er ist doch noch in den Hemmnissen, die von dem blinden Naturdrang ausgehen, befangen. Hier ist die Erlösung in einen positiven Kampf verwandelt, durch den der Mensch das böse Prinzip überwindet. Die Selbständigkeit der Subjektivität zeigt sich darin, dafs der Mensch selbst in diesem Drama der Gottheit hilft, damit sie den Sieg gewinne, indem er durch seine Tätigkeit das Reich Gottes fördert. Aber die Art, wie er dies tun kann, ist durch das Gesetz vorgeschrieben, das Zarathustra gegeben hat. Dieses objektive Gesetz ist es, nach dem sich hier der Fromme richten mufs. Der Geist hat sich noch nicht zu der Selbständigkeit erhoben, selbst das Gesetz zu erkennen. Er ist noch zu sehr in den Kampf verwickelt; er ahnt das Ziel: aber er bedarf einer Offenbarung, um das auszuführen, was den Kampf zum guten Ziel führen kann. Dafs da zeremoniale, politische, ethische und Nützlichkeitsgebote gleichmäfsig nebeneinander hergehen, ist selbstverständlich, weil nur so die schlechten und unreinen Elemente überwunden werden, die von dem bösen Prinzip ausgehen, und die noch ebenso in der Natur wie in der Geisterwelt gefunden werden. Die Religion ist hier noch „objektive" Auktoritätsreligion.

Zu vollkommenerer Freiheit erhebt sich erst die Religion der Humanität, die griechische Religion, namentlich insoweit sie philosophische Religion wird. Hier ist der Geist zu sich selbst gekommen. Gott ist die vollkommene Vernunft; in einem vernunftgemäfsen Leben wird er verehrt. Die Popularreligion, die noch vielfach Reste der Naturreligion an sich trägt, wird hier durch

eine philosophische Religion überholt, die die Unvollkommenheiten der ersteren abstreift. Und doch war auch schon die griechische Götterwelt durch die Dichter so gestaltet, dafs nicht nur ein monistischer Zug spürbar war, sondern auch eine Erhebung der Götter zu menschlichen Idealen, so dafs das Edelste im Menschen als das Göttliche angesehen, der Geist nicht mehr nur naturhaft blieb, sondern eigenen Inhalt hatte, durch den er die Natur gestaltete. Hier war der freien Entwickelung durch kein äufseres Gesetz und keine Priesterschaft eine Schranke gesetzt. Hier konnte sich die subjektive Frömmigkeit voll entfalten. Wie die Griechen eine ethische Wissenschaft, die sich auf die vernünftige Natur des Menschen stützte, hervorgebracht haben, so hat sich bei ihnen auch die Religion zur subjektiven Frömmigkeit frei entfaltet, insofern als nicht nur jeder auf seine Weise die Gottheit verehren konnte, wenn er nur die Staatskulte nicht angriff, sondern auch seine Frömmigkeit nach der Verähnlichung mit Gott strebte, indem er die göttliche Vernunft in sich walten liefs. Hier kam die Verwandtschaft des menschlichen und des göttlichen Geistes zum Bewufstsein und so konnte auf diesem Standpunkt die freie Bewegung der Subjektivität in der Religion zu ihrem Rechte kommen. Die Gottheit tut hier keine objektiven Taten; höchstens werden Zeichen gedeutet oder Orakel von Priestern gespendet, die selbst von der Gottheit erfüllt sind oder die Worte der von ihr Erfüllten deuten. Aber die Grundanschauung ist die, dafs die Gottheit, die göttliche Vernunft die Welt gestaltet und dafs der Fromme auch an ihr teilhat und von ihr erfüllt ist, und zwar hat die Stoa diesen Gedanken sogar universalistisch gewendet. Hier ist nicht der Glaube an die Offenbarung Gottes in Einer Person gegeben, weil sich die Gottheit in der Vernunft aller offenbart, die in allen dieselbe ist.

Wenn in den indischen Religionen die Subjektivität in negativer Form, in der griechischen in positiver, ästhetisch-theoretischer, humaner Form hervortritt, so hat die hebräische Religion wieder einen mehr objektiven Charakter. Gott ist für die Juden der erhabene Herr mit dem heiligen Willen, der sein Volk ausgewählt und ihm sein Gesetz gegeben hat. Hier ist der Geist zwar nicht mehr durch den Gegensatz gegen eine feindliche Welt gebannt wie bei den Persern, nicht mehr von der Natur abhängig. Aber auch der übernatürliche Wille des Judengottes ist nicht dem Frommen immanent; was er will, kann der Fromme aus sich nicht

wissen, wie bei den Griechen der endliche Geist eine freie Erkenntnis als Teilhaber der göttlichen Vernunft gewinnen kann. Daher ist hier der Mensch wieder von einer positiven Offenbarung abhängig, die ihm einzelne Werke vorschreibt, und wenn sie auf die Gesinnung eingeht, doch niemals zu der Einsicht kommt, dafs das Gebotene an sich gut sei, sondern nur dafs es gut sei, weil es Gott will, und dafs Lohn und Strafe mit dem Gebote verbunden sei. Wenn hier der Mensch sich dessen bewufst ist, Gott ähnlich zu sein, so beruht doch diese Ähnlichkeit nicht darauf, dafs der Mensch an der göttlichen Vernunft teilhat, sondern darauf, dafs er wie Gott Willen hat, um das positive von Gott gegebene Gesetz zu erfüllen. Daher ist hier ein Religionsstifter, der den Willen Gottes verkündet, der das Gesetz gibt. Und weil Gott das auserwählte Volk leitet, so werden hier besondere Heilstatsachen als Unterpfänder des Heils angesehen, vor allem die Erlösung des Volkes aus Ägypten und die Gesetzgebung am Sinai. Diese Tatsachen sind objektive Heilsgarantien; sie sind die Bürgschaft für das Auserwähltsein des Volkes. Hier ist eine heilige Geschichte, aber in ganz anderem Sinn als in China, wo nur die ewig gleiche Ordnung durch die Tradition repräsentiert wird und diejenigen Kaiser, die dieser Ordnung gefolgt sind, segensreich regiert haben. Jene Ordnung ist eine staatliche Naturordnung, der der einzelne eingefügt ist, deren Sinn die Pietät gegen die Höheren, die Aufrechterhaltung der Über- und Unterordnung ist, und die sich zugleich in der Natur realisiert, so dafs die Staats- und die Naturordnung durchaus korrespondiert, beide noch nicht voneinander geschieden sind. Hier ist ein heiliger, selbstbewufster, erhabener Geist der Urheber des Gesetzes, dem die Natur untertan ist, dem sie durchweg nur Mittel für seine geistigen Zwecke ist. Hier ist also die Religion auf göttliche Taten basiert, die die Grundlage der gesamten Religion sind, während von dem Menschen ebenso Taten des Gehorsams gegen den göttlichen Willen, den Gott dem auserwählten Volk kundgetan hat, gefordert werden. Dafs es hier zu einer wirklichen Einheit Gottes und des Menschen nicht kam, ist selbstverständlich. Auch wenn man von dem Partikularismus absieht, ist hier die Gemeinschaft mit Gott nur durch den Gehorsam gegen den göttlichen Willen zu realisieren und Gott kann nur äufsere Zeichen seiner Gunst mitteilen, indem er dem Volk das verheifsene Glück spendet, wenn es gehorcht. Und wenn das Gesetz nicht befolgt wird, so ist Strafe die Folge, oder

es sind objektive Einrichtungen, durch welche dieser zürnende Gott versöhnt werden kann; das Opferzeremoniell hat hier die Lücke ausgefüllt. Zwar kann man nicht leugnen, dafs der Geist hier zur freien Willenssubjektivität, die selbst Gott entgegentreten kann, sich erhoben hat. Aber das positive Verhältnis zu Gott ist das des Gehorsams gegen das objektive geoffenbarte Gesetz. Während die mohamedanische Religion das Opferzeremoniell fallen läfst, ist sie im übrigen dem Judentum ähnlich in dem Positivismus der objektiven Gesetzgebung, an die der einzelne gebunden ist.

Das Christentum ist als Ganzes schwer zu beurteilen, wenn man sich nicht an sein Prinzip, sondern an seine vielfachen Erscheinungsformen hält. Denn dann scheint es mit sich nicht einig, bald als Religion höchster Subjektivität, bald als völlig „objektive" Religion. Zunächst hat es den Gegensatz zwischen dem Gesetz und der Erfüllung des Gesetzes energisch erfafst. Es ist die Religion, welche die Trennung des Menschen von der Gottheit am tiefsten empfindet, um sie am vollkommensten aufzuheben. Es übersieht nicht die Differenz, welche die ästhetische Religion der Griechen nicht genugsam beachtet hatte, zwischen der Intelligenz und dem Willen, dafs der Mensch zwar an dem Logos teilhabe, aber doch nicht die Einheit mit Gott völlig aufrechterhalte, dafs die Natur und der Geist nicht in voller Harmonie stehen, aber nicht deshalb, weil der Natur die Materie zu Grunde liegt, sondern weil der Wille noch nicht kräftig genug ist, die Naturtriebe zu zügeln und die Natur sich untertan zu machen. Wie die Unfähigkeit des Willens gegenüber dem Gesetz, so erkennt das Christentum auch dies, dafs es ein gänzlich ungenügender Standpunkt ist, wenn der Wille nur einem fremden Gebote gehorchen soll, dafs vielmehr Gott ebenso wie der Vernunft auch dem Willen immanent sein mufs, dafs ferner der Mensch, der sich bewufst ist, nicht der Forderung der Reinheit zu entsprechen, von der Unreinheit und Schuld erlöst sein mufs. Die christliche Religion will als Erlösungsreligion nicht nur von dem Leiden des Naturlaufes erlösen, sondern von der Unvollkommenheit, Sünde und Schuld befreien. So macht sich in der christlichen Religion der Geist als Persönlichkeit, die innerlich frei sein will, am energischsten geltend und die Differenz zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste tritt um so energischer ins Bewufstsein, je mehr der Geist sich seiner vollen Würde und der Ansprüche, die er an sich stellen

mufs und die er doch nicht befriedigt, bewufst wird. Daher ist das Christentum Erlösungsreligion. Aber eben weil der Geist hier den höchsten Gehalt hat, kann es nicht nur Erlösungsreligion sein. Es will vielmehr den Geist von seinem inneren Zwiespalt auf positive Weise befreien. So erlöst es, indem es den Zwiespalt durch die höchste Einheit aufhebt. Gott ist in dieser Religion dem Willen ebenso wie der Intelligenz immanent. Hier ist die Religion zur höchsten „subjektiven Religion" geworden, zur Religion der Gottmenschheit, indem Gott dem ganzen Menschen immanent ist, nicht blofs der Intelligenz, sondern auch dem Willen. Diese Religion ist die Religion des Geistes im vollen Sinne, weil hier erst der Geist völlig seiner selbst mächtig wird. Der göttliche Geist ist hier das erlösende Prinzip, das ebenso durch seine Immanenz in dem Menschen alle Trennung von Gott durch Schuldbewufstsein und Sünde als heiliger Geist überwindet, wie die Persönlichkeit durch die einheitliche Behandlung des Willens und der Intelligenz vollendet, was sich in dem Gefühl der Harmonie, in dem Kraftgefühl der Persönlichkeit ausspricht, die sich in Gott frei weifs. Hier wirkt die Gottheit nicht absorptiv, sondern indem Gott der Seele immanent ist, wird gerade dadurch die Persönlichkeit erst zu voller Tatkraft erhoben. Die Wahrheit macht frei. Das Christentum ist also nur Erlösungsreligion, insofern es zugleich Vollendungsreligion ist. Am stärksten hat diesem Gedanken der Protestantismus Ausdruck gegeben, insofern es ihm um Heilsgewifsheit der Person zu tun ist und Reue und Glaube, wie Sündenvergebung, Wiedergeburt, Erneuerung unmittelbar zusammengehören. Nun kann aber der Natur der Sache nach diese Religion der Gottmenschheit nur in *einem Menschen* hervortreten, der eben diese Einheit mit Gott *original erlebt* und *darstellt*, *eben weil* diese Religion erst die *Subjektivität* auf die volle Höhe und damit auch erst den Wert des Subjekts voll zum Bewufstsein bringt. Dafs also diese Religion einen Stifter hat, ist durchaus natürlich, und zwar wird dieser Stifter die vollendete ethisch-religiöse Freiheit in seiner Gottesgemeinschaft, die zur Gottmenschheit geworden ist, darstellen. Er ist deshalb nicht ein Gesetzgeber nach der Art früherer Religionen, wo der Geist noch nicht zur vollen Freiheit sich entfaltet hat; er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern, die dasselbe Prinzip sich aneignen, in denen derselbe Geist Wohnung macht, der nicht blofs in der Intelligenz,

sondern in dem ganzen Menschen tätig ist, natürlich aber gerade deshalb in den einzelnen wieder verschieden, weil bei ihnen bald die eine bald die andere Funktion im Vordergrunde steht. Hier ist auch das fromme Subjekt von der Natur unabhängiger, weil die Natur als Produkt der göttlichen Aktion nicht mehr als dem Geist entgegengesetzt, sondern von ihm unterschieden für die Einigung mit ihm bestimmt erscheint. Hier ist deshalb auch erst die Idee des Reiches Gottes, die schon andere Religionen hatten, zur Vollendung gekommen. Denn das Reich ist ein Reich von Personen, die von dem Einen Gottesgeist erfüllt sind, denen die Natur zur Verfügung steht, ja die die Natur durch ihre Aktion immer mehr durchgeisten. In dieser höchsten Form der Religion ist die Vereinigung der göttlichen Transcendenz und Immanenz in der ethischen Gottmenschheit der Personen gegeben. Denn der göttliche Geist, der den Menschen immanent ist, greift über die einzelnen über, in ihm haben alle ihren Einheitspunkt und doch wirkt er so, dafs das Resultat seines Wirkens eine bestimmte gotterfüllte Persönlichkeit ist. Die Religion der Gottmenschheit ist also eine subjektiv-objektive Gröfse, insofern sie die Einheit Gottes und des Menschen in persönlicher Form ist. Sie ist „subjektive" Religion, insofern die Gottheit hier unmittelbar im Subjekte ist, während die Religion hier objektiv wird, insofern sie zur Betätigung dieser innersten persönlichen Gesinnung der Gottmenschheit wird.

Dem scheint aber nun freilich entgegenzustehen, dafs in dem Christentum gerade von Heilstatsachen, der Bedeutung der Person Christi und ihrer Offenbarung, von heiligen Urkunden, von unfehlbaren kirchlichen Organisationen, von sakramentalen Heilsgarantien, von dem unfehlbaren Gotteswort und seiner Auktorität die Rede ist. Die christliche Religion würde hiernach eher ein Beispiel für diejenigen Religionen sein, die von Taten Gottes die Frömmigkeit ableiten. Allein man wird hier zwischen dem Christentum als Popularreligion, das der Anschauung bedarf, und zwischen der Fixierung des christlichen Prinzips in dem Christentum als persönlicher Erfahrungs- oder gar philosophischer Religion unterscheiden müssen. Wer behauptet, dafs das Christentum eine Religion sei, die auf dem Glauben an einzelne Heilstatsachen ruhe, oder auf der unfehlbaren Kirche oder auf der Auktorität Christi als eines neuen Gesetzgebers oder auf der Wirksamkeit von heiligen Sakramenten, der sieht das Christentum noch als einer niederen

Religionsstufe angehörig an, wenn er es auch nicht Wort haben will, entweder der Stufe des Judentums, das auch verlangt, dafs man seinem Gesetzgeber glauben und die historischen Heilsgarantien annehmen solle, oder der naturalistischen Stufe, auf der naturhafte Wirkungen magischer Art den Menschen umwandeln sollen, wie hier die Sakramente, oder eine Kirche, welche den Geist auf naturhafte Weise besitzt, indem er den Priestern durch die Ordination mitgeteilt wird. Wenn man die christliche Religion dahin definiert, dafs sie die ethisch-monotheistische Religion sei, welche die Erlösung durch Christus enthalte, so ist auch diese Definition einseitig, weil das Christentum positive Erlösungsreligion ist, d. h. die Gottesgemeinschaft voll realisiert und eben dadurch erlöst. Eben damit aber wird auch anerkannt, dafs die ethische Gottmenschheit das charakteristische Merkmal für das Christentum ist, d. h. die höchste Form der subjektiven Religion. Die Popularreligion mag nun diese Grundrichtung in der Form vertreten, dafs sie in dem historischen Christus oder in einzelnen Ereignissen seines Lebens diese realisierte Gottmenschheit anschaut, jedoch nie, ohne zu fordern, dafs jeder auch den göttlichen Geist oder den Geist Christi in sich aufnehmen müsse, oder in der Form, dafs sie in der kirchlichen Gemeinschaft die Garantie dafür sieht, dafs die Einheit mit Gott realisiert werden könne, aber doch immer so, dafs jeder des Geistes teilhaft werden könne, den die Kirche hat, oder in der Form, dafs man durch die Schrift oder durch die Sakramente als Gnadenmittel dieses Geistes teilhaft werde, aber eben doch selbst des Geistes Christi teilhaft werde. Aber für denjenigen, der den Kern der christlichen Religion durchschaut, sind all diese sinnlichen Stützen nur die Schale, um so mehr, als diese Schalen gerade an die früheren Religionen mahnen, während das Neue im Christentum eben in der Realisierung der Gottmenschheit gegeben ist, so dafs der ganze Mensch von Gottes ethisch-intelligentem Geist durchleuchtet und durchwaltet wird, während alle jene Vermittelungen nur Anregungen zu dieser prinzipiellen Neugestaltung des Subjekts sein können. Wenn im Christentum von Offenbarung die Rede sein soll, so kann man ja sagen, dafs die Gottmenschheit in Christus in die Welt getreten, eben eine neue Phase der göttlichen Offenbarung beginnt, die Offenbarung Gottes im Menschen, so dafs er zu der Freiheit der Kinder Gottes erhoben wird; hier ist die Offenbarung eben nichts Besonderes mehr wie auf niederen

Religionsstufen, wo sie als eine auktoritative Gröfse erschien, sondern sie vollzieht sich in jedem Menschen, der Christ wird, aufs neue. Die Religion, die die Offenbarung Gottes an den Menschen ist, vollendet sich eben darin, dafs Gott dem Menschen völlig immanent wird, so dafs wirklich von einem gottmenschlichen Kern im Menschen geredet werden kann, worauf alle Religion hinstrebt, was sie aber erst im letzten Entwickelungsstadium erreicht.

Dieser historische Überblick hat uns also gezeigt, dafs je nach den verschiedenen Stadien der Entwickelung die Religion auf objektive Taten Gottes, auf Heilsgarantien, objektive historische Offenbarung besonders in einem historischen Stifter zurückgeht, während sie in anderen als subjektive persönliche Religion erscheint. Überall da, wo der subjektive Geist noch von der Naturordnung und der ihr parallel gehenden Gemeinschaftsordnung abhängig ist, ferner da, wo der Geist zwar als Wille zu sich selbst gekommen, aber noch von dem Gesetz eines höheren Willens, das in einer bestimmten Gemeinschaft auktoritative Geltung hat, abhängig ist, ist die Religion des Subjekts durch die objektive Institution bedingt, in der sich die Gottheit ihm kundtut. Hingegen da, wo der Geist sich selbst über die Natur zu erheben beginnt, wenn auch nur in der Form einer negativen Erlösungsreligion, ferner da, wo er eigenen Inhalt hat und in sich selbst, seiner Vernunft das Göttliche sieht, oder wo er über die persönliche Unvollkommenheit sich hinaussehnt und zu positiver Gottesgemeinschaft erlöst und damit innerlich frei wird, ist die Religion persönliche Religion. Dafs es hierbei gänzlich darauf ankommt, dafs der Geist für die innere Freiheit reif ist, kann man daran sehen, dafs auch in den freiesten Religionsformen, wo die Religion einen durchaus subjektiven Charakter trägt, doch die Popularreligion ebenfalls „objektive“ Religion ist, weil die Masse sich zu der Freiheit der „subjektiven“ Religion noch nicht zu erheben vermag. Denn der Geist mufs zu sich selbst kommen und seiner voll Herr werden, damit er im vollen Sinne „subjektive“, d. h. persönliche Religion haben könne.

Wir können dieses Resultat noch präziser so ausdrücken: Die subjektiv-objektive Religion (in dem Sinne, dafs in der Religion das Subjekt mit Gott zu tun hat) oder die Beziehung des Menschen zu Gott vollzieht sich, solange das Subjekt noch nicht seiner selbst mächtig geworden, sondern noch von der Natur-

und Gemeinschaftsordnung sich bedingt weifs, durch diese „objektiven“ Vermittelungen, wo es über die Stufe des auktoritativen Gehorsams des Willens gegen ein äufserliches Gottesgebot, sei dies nun praktisch oder theoretisch (Dogma) nicht hinauskommt. Erst wenn das Subjekt seiner selbst mächtig ist, wird es — auf Anregung von aufsen — in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott treten und dann wird die „subjektive Religion“, d. h. die mit Gott geeinte Persönlichkeit die religiöse Gemeinschaft, die äufsere Offenbarung usw. selbst durch ihre Tätigkeit hervorbringen. In diesem Falle erweist sich die subjektiv-objektive Religion in der Form der persönlichen Gottesgemeinschaft, wo Gott dem Menschen immanent wirkt, als der wahre innerste Kern der Religion, von dem die Betätigungen und Äufserungen ausgehen, ein Punkt, der für die späteren Untersuchungen über die psychologische Seite der Religion und deren Äufserungen von der gröfsesten Bedeutung ist.

Man hat von objektiven Taten Gottes, von Heilstatsachen, in denen Gott sich besonders geoffenbart habe, in dem Sinne geredet, als ob Gott ohne alle Vermittelung der Kreatur in der Welt tätig wäre. Das ist in jedem Falle verkehrt. Ob solche Taten in der Natur geschehen, oder ob sie an dem Menschen ohne all sein Zutun magisch geschehen sollen, oder ob sie durch den Menschen unter Aufhebung seiner Selbsttätigkeit geschehen sollen, wie bei der Inspiration, wo der heilige Schriftsteller nur noch als Federkiel wirkt, immer wird dabei die Bedeutung der sekundären Kausalität, insbesondere die ethische Kausalität des Menschen verkannt. Diese Vorstellung hat nur da und nur soweit ihre Stelle, wo und soweit der Geist noch nicht zu sich selbst gekommen und deshalb als nicht fähig vorgestellt wird, göttliche Wirkungen persönlich in sich aufzunehmen. An sich betrachtet ist aber diese Vorstellung immer unrichtig, weil Gott nur durch sekundäre Kausalitäten wirkt; nur der noch unselbständige Geist ist sich dessen nicht bewufst und sieht z. B. ein Sakrament, ein Amulet, eine heilige Schrift als direkte Erscheinung Gottes selbst an. Die Taten Gottes sind immer gesta Dei per hominem (Offenbarungen durch Propheten, Religionsstifter, heilige Schriftsteller) und sind dann nichts als die Äufserungen der subjektiv-objektiven Religion dieser Männer, d. h. der Art wie ihre persönliche Gemeinschaft mit Gott beschaffen ist, und ihre Bedeutung in den höchsten Religionsformen ist nur die, in andern wieder

wirkliche subjektive oder besser subjektiv-objektive Religion, d. h. persönliche Gottesgemeinschaft anzuregen.

Man wird daher statt von „subjektiver“ und „objektiver“ Religion besser von subjektiv-objektiver Religion in dem Sinne reden, dafs die Religion als Frömmigkeit ein Verhältnis des Menschen zu Gott ist. Diese Frömmigkeit äufsert sich in allerhand Taten, in der Gemeinschaft und so kann man von den Betätigungen oder Äufserungen dieser Frömmigkeit reden. Diese Äufserungen sind verschieden, je nachdem die Menschen originale Geister oder Durchschnittsmenschen sind und je nach der Entwickelungsstufe des menschlichen Bewufstseins. Auch die Frömmigkeit dessen, der von objektiven Offenbarungen, heiligen Schriften, überhaupt heiligen Auktoritäten abhängig ist oder seinen Glauben auf einzelne Heilstatsachen und Heilsgarantien stützt, ist in dem Sinne subjektiv-objektiv, dafs er mit Gott zu tun haben will. Nur ist seine eigene Persönlichkeit noch nicht genug ausgebildet, um direkt Gott in sich, in sein Inneres aufzunehmen und so hält er sich an äufsere Vermittelungen, in denen er das „Heil“ sieht, d. h. durch die ihm der göttliche Einflufs zu teil werden soll, die für ihn deshalb auch Erscheinungen der Gottheit selbst sind. In Wahrheit sind diese Erscheinungen der Gottheit selbst immer nur gesta Dei per hominem.

Das Ziel der Entwickelung geht also dahin, dafs der Mensch Gott in sich habe, zu ihm in unmittelbarer Beziehung stehe, so gewifs der Geist völlig seiner selbst mächtig werden soll. Alle äufsere Offenbarung soll also selbst in ihrem Inhalt als Wahrheit erfahren und erkannt, d. h. zu innerer Offenbarung werden und die Darstellung dieses Inneren kann dann wieder als äufsere Offenbarung bezeichnet werden.

Man könnte fragen, was für einen Wert denn die Annahme einer objektiven Wirksamkeit Gottes im Menschen habe, wenn diese immer nur dem Bewufstseinsstadium des Menschen entsprechende Resultate liefere und wenn jede höhere Stufe die religiösen Vorstellungen der niederen Lügen strafe. So ergebe sich erst recht eine vollkommene Skepsis, da schliefslich gar keine konkrete Wahrheit mehr übrig bleibe, da ja doch die Vorstellungen in den Religionen je nach dem Stadium der subjektiven Entwickelung beständig wechseln. Da sei es doch geboten, eine objektive Offenbarung als die wahre anzunehmen, bei ihr stehen zu bleiben

und die subjektive Frömmigkeit in der Aneignung derselben seitens des Subjektes zu finden. Es gebe in der Tat für die Religion klassische Völker wie für die Kunst und Literatur; diese klassischen Völker seien die Offenbarungsträger. In anderer Weise hat Eucken geltend gemacht, dafs der mangelhafte Zustand der Welt und der Menschen, der jeweiligen Wirklichkeit eine neue überweltliche Offenbarung, ein Eintreten neuer objektiver göttlicher Faktoren fordere.

Allein diese Ansichten werden dem Gedanken der Entwickelung nicht gerecht und verkennen sowohl, dafs es Stufen gibt, durch welche die Menschheit hindurchgeht, als auch, dafs diese Stufen Vorstufen für die Erreichung des Ideales sind. Wir haben gesehen, dafs der dem Menschen angeborene Einheitsdrang sich als natürlicher Zug des Menschen zur Gottheit zeigt. Dafs aber die Gottheit einem Menschen jemals anders erscheinen könne als sein geistiger Entwickelungszustand es zuläfst, ist ausgeschlossen. Die verschiedenen Gottesvorstellungen sind das jedesmalige Resultat eines Wirkens Gottes, das aber nur eine solche religiöse Bewufstseinsform erzeugen kann, wie diese dem jeweiligen allgemeinen Entwickelungszustand entspricht. Deshalb gibt es auch keine klassischen Völker für die Religion; vielmehr hat jedes Volk eine seinem eigentümlichen Entwickelungsstadium des Geistes entsprechende Religion und nur das Ideal der Religion kann Anspruch erheben, universale Gültigkeit zu besitzen, nur natürlich unter Zulassung individueller Modifikationen im einzelnen. Die höchste Offenbarung Gottes ist eben die, wo Gott sich nicht mehr in einzelnen Taten offenbart, sondern wo die von Anfang an angelegte Gemeinschaft Gottes und des Menschen sich zu der Gottmenschheit steigert, wo das Bewufstsein ein gottmenschliches ist, wo Gott sich im Innern des Menschen offenbart und eine Gotteserkenntnis adäquater Art erreicht werden kann. Zu diesem Stadium sind alle anderen Formen des religiösen Lebens nur die Vorstufen. Die vollendete Religion ist nicht die blofs „subjektive“ und nicht die „objektive“ Religion, sondern die subjektiv-objektive persönliche Religion der Gottmenschheit, welche ein Einwohnen des zugleich über die Welt erhabenen Gottes in der Seele bedeutet, die aus dem Bewufstsein der Einheit mit Gott heraus sich frei betätigt und so ein Reich Gottes hervorbringt. Hiermit sind wir zu dem Ideal der Religion übergeführt, das als die dem religiösen Prozefs immanente Kraft die Entwickelung bestimmt.



Denn da die Religion nicht blofs eine Naturerscheinung, sondern eine geistige Potenz ist, hat sie so gut wie das Erkennen, das Ethische, das Ästhetische ein Ideal,[1]) das über die Empirie übergreifend doch den Anspruch macht verwirklicht zu werden und nicht nur als Mafsstab für die Beurteilung aller Religionen gelten soll, sondern das Ziel ist, das durch den religiösen Prozefs der Menschheit verwirklicht werden soll.

2. Das Ideal der Religion.

Schon dies, dafs die Frömmigkeit den Anspruch macht verwirklicht zu werden, dafs der Fromme sich Vorwürfe macht, wenn er in seiner Frömmigkeit nachläfst, ist ein Zeichen dafür, dafs es ein Ideal der Frömmigkeit gibt. Aber es ist die Frage, ob nicht dieses Ideal selbst der Entwickelung unterworfen ist. Man wird deshalb das Ideal im doppelten Sinne nehmen müssen; einmal gibt es innerhalb einer bestimmten Religion ein Ideal der Frömmigkeit; das wird sich ganz besonders da geltend machen, wo die Religion esoterisch und exoterisch ist oder wo es neben der gewöhnlichen Betätigung der Frömmigkeit noch eine besondere Frömmigkeit für wenige gibt; insofern kann es sogar vorkommen, dafs innerhalb derselben Religion verschiedene Ideale bestehen. Als das Ideal der Religion wird man in diesem Sinne diejenige Form der Frömmigkeit und ihrer Äufserung bezeichnen, die das Charakteristische dieser Religion am vollkommensten zum Ausdruck bringt. Davon ist aber das Ideal der Religion überhaupt zu unterscheiden, das als das Ziel des ganzen religiösen Prozesses aufzufassen ist, zu dem alle anderen Religionen nur Vorstadien der Entwickelung darstellen, das also schlechthin Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann, weil in ihm die Religion ihren Gipfel erreicht.

Wenn wir die verschiedenen Ideale betrachten, welche die Religion durchläuft, so könnte man bezweifeln, ob es denn wirklich Ein Ideal gebe, das allgemeingültig sei. Denn jede dieser Religionen hat ihr Ideal für das höchste gehalten. Allein die innere Dialektik des religiösen Prozesses zeigt, dafs alle vorchristlichen Ideale überschritten werden. Ich meine nicht, dafs diese Religionen empirisch sich ungenügend erwiesen haben, denn das würde am Ende mehr oder weniger jede Religion treffen und könnte auch

1) Vgl. meine Schrift „Das menschliche Erkennen“ 3. Abt. Kap. 10.

seinen Grund darin haben, dafs das betreffende Ideal nicht voll zur Durchführung gekommen ist. Nur dann kann das Ungenügende der Ideale in der Empirie nachgewiesen werden, wenn die empirischen Mängel dieser betreffenden Religion in unlösbarem Zusammenhange mit deren Ideal stehen, wenn dieses religiöse Ideal keine Mittel aufweist, diese Mängel zu beseitigen. Wir müssen die Ideale der Religionen darauf hin ansehen; vielleicht erweist sich auch von dieser Seite der Fortschritt in der religiösen Idealbildung als ein zusammenhängender und notwendiger.

Dafs die animistischen Religionsformen noch kein religiöses Ideal haben, versteht sich von selbst. Dafs die Idealbildung aber auch nicht auf dem Standpunkte der höheren Naturreligionen stehen bleiben konnte, ist wohl leicht einzusehen.

Die chinesische Religion sieht in der Naturordnung des Himmels und in der ihr durchaus korrespondierenden Staatsordnung, die hauptsächlich in der Über- und Unterordnung hervortritt und sich in der Pietät und Tradition zeigt, die kaum einen Fortschritt zuläfst, die höchste göttliche Offenbarung, das Ideal, und glaubt das Ideal des Frommen in den alten Kaisern verwirklicht, welche diese der Naturordnung korrespondierende, patriarchalisch festgelegte Staatsordnung repräsentieren. Damit ist einmal die Stabilität proklamiert und zwar die Stabilität spezifisch nationaler Ordnungen. So wertvoll also der Gedanke ist, die Gottheit in der Ordnung zu sehen und diese Naturordnung als eine strikt zusammenhängende zu betrachten — was besonders bei Cong-tse hervortritt, so ist doch die Ordnung der Natur als eine stets gleiche aufgefafst und die staatliche desgleichen. Dieses religiöse Ideal führt also zu nationaler Stabilität. Dazu kommt, dafs hier der einzelne noch nicht zu seinem Recht kommt; denn jeder kommt nur als Glied in der allgemeinen Rangordnung in Betracht, nicht als eigene Persönlichkeit. Es liegt in dem Prinzip dieser Religion, dafs sie nicht zu einer Entwickelung kommt, da sie die Stabilität als das Ideal proklamiert.

Das Ideal der ägyptischen Religion ist dauernder Anteil am Leben, Osiris werden. Die Mittel, dieses zu erreichen, sind in der Priesterkirche gegeben; des ewigen Lebens wird der teilhaft, der die ethischen Vorschriften der Priesterreligion befolgt und die vorgeschriebenen natürlichen Mittel zauberischer Art benützt. Die Erreichung des vollen Lebens ist gewifs ein Ziel, das in der Natur eines jeden Menschen angelegt ist.

Aber das Teilhaben an dem göttlichen Allleben, das immer wieder durch den Tod hindurch mufs, ist ein unerreichbares Ziel im Diesseits, und wenn das Jenseits zu Hilfe genommen wird, so ist die — man könnte fast sagen — chiliastische Zukunftshoffnung der Ägypter doch im Grunde nur eine gesteigerte Fortsetzung des Diesseits. Der Geist hat hier zwar ethische Vorschriften. Aber ebenso sollen Zaubermittel helfen. Der Re Hamarchu, der sich selbst erzeugende Gott, ist zwar, wenn auch in wunderliche mythologische Formen gehüllt, ein richtiger Ausdruck für das Leben; aber das geistige Element ist noch zu keiner Selbständigkeit gekommen, was man auch an dem zoomorphen Charakter der Götter erkennen kann. Es ist doch nicht zufällig, dafs die ägyptische Religion in einer völligen Säkularisation der Götter zu Grunde ging, indem die Götter mit Naturobjekten identifiziert wurden. Der Unterschied der Gottheit von dem Naturleben ist in diesem hylozoistischen esoterischen Pantheismus, der die Popularreligion in ihrem Kerne zum Ausdruck brachte, noch nicht genügend markiert. Gott ist nicht sowohl erhaben über die Natur, er macht das Naturleben selbst mit durch, wie gerade der Mythus von Osiris - Set - Horus beweist, der auch im Kultus zur Darstellung kam. Dafs die Gottheit den Naturprozefs selbst durchlaufen mufs, gibt keine Garantie für das ewige Leben und dieses selbst wird noch nicht geistig genug vorgestellt; es ist eine mumifizierte Ewigkeit. Das Subjekt ist an die Erhaltung der Mumie, seines Leibes, gebunden; Ruhe im Grabe ist deshalb einer der wesentlichen Wünsche der Ägypter.

Wenn nun der Geist das Ungenügende des Naturstandpunktes ahnt und statt Leben nur Leiden und statt einer Herrlichkeit im Jenseits nur ewige Wiedergeburten mit neuen Leiden sieht, von denen er befreit sein will, so flüchtet er zu dem allem Konkreten abgewandten Sein oder gar zu dem Nirwana. Hier wird als das Ideal das Einswerden mit dem absolut Seienden, dem Atman, Brahm hingestellt oder das Eingehen in Nirwana. Das Ideal ist hier der heilige Büfser, der sich von der Welt abwendet und seine Einheit mit Brahm erlebt, oder der Mönch, der aller Leidenschaft entsagend sich in die Andacht versenkt, den Willen quiesciert, um in Nirwana einzugehen. Aber schon Hegel hat mit Recht darauf hingewiesen, dafs es ganz natürlich sei, wenn der Brahmanismus und, setzen wir hinzu, der Buddhismus kein Prinzip konkreter Gestaltung habe, sondern sich, wo nun doch das Konkrete nicht ver-

mieden werden könne, in unbegrenzter Phantasterei ergehe, was sich in den vielköpfigen Göttergestalten ebenso zeigt, wie im Buddhismus in den Schilderungen der Buddhaerscheinungen mit ihrer Einförmigkeit und arithmetischen Unbegrenztheit. Im rein Abstrakten kann der Geist nicht verharren, so ist die Rückkehr zum Konkreten nicht zu vermeiden und da spielt der naturalistische Zug wieder die Hauptrolle, weil der Geist noch nicht konkret erfaſst ist, sondern nur eine alles Konkrete der Natur auslöschende Einheit gefunden ist oder gar nur ein Nirwana. Auch können diese Religionen, so sehr ihnen ein universalistischer — aber negativer Zug eigen ist, doch den religiösen Universalismus nicht durchführen. Daher kommen sie zu einem doppelten Standpunkt, einem esoterischen und einem exoterischen für die Menge. Es können nicht alle Buddha werden, nicht alle als Asketen der Beschaulichkeit leben, und da erscheint im Buddhismus für die übrigen wieder ein Surrogat, das „Nirwana mit dem Rest“ oder es tritt wieder ein positiver Götterhimmel an die Stelle des Nirwana, eine Verehrung von Buddha nicht bloſs als des Garanten für das Eingehen in Nirwana, sondern als des mitleidigen Gottes, eine Ethik, die nicht positiv kulturfördernd ist, aber die Tugenden der Gelassenheit und Resignation predigt, sowie ein populärer mechanischer und theurgischer Kult, der bis zu dem Mechanismus der Gebetsmühlen heruntersinkt. Denn sobald man von der Negation zum Positiven sich wendet, so bleibt nichts übrig, als daſs der Standpunkt des Naturalismus sich wieder geltend macht, weil der Geist für sich keinen positiven Inhalt hat. Er will nur das Leiden vermeiden, das aus dem Naturleben quillt. Der Brahmanismus sinkt ebenso wieder zum naturalistischen Standpunkte der Religion herab, wie die exoterische Seite des Brahmanismus mit der Herrschaft der Brahminenkaste beweist. Die Ethik hält die Menschen in ihrem durch die Geburt gewonnenen Zustand ihrer Kaste fest, und der greulichste Kastenegoismus kommt neben dem Tat twam asi zur Herrschaft; der Inhalt der religiösen Vorstellungen aber, sobald sie konkrete Formen annehmen, ist ein naturalistischer Emanatismus, der in dem Trimurti den Kreislauf des Hervorbringens und Zerstörens in der Natur vorstellt, und es entspricht dem durchaus, daſs der Glaube an das blinde Schicksal weit verbreitet ist.

Wenn nun in der persischen Religion zwar auch die Befreiung von den Hemmnissen des Lebens gesucht wird, so wird doch

zugleich hier ein positives Ziel ins Auge gefaſst, das durch den Kampf hindurch erreicht werden soll. Zwar ist der geistige Gott noch nicht in seiner Freiheit vorgestellt, weil er einen Gegner hat, mit dem er kämpfen muſs. Aber wenn man von der Wirklichkeit mit ihren Hemmnissen ausgeht, so scheint doch gerade diese Religion am meisten der gegebenen Welt zu entsprechen, zumal sie nicht wie die germanische Religion die Götter in dem Kampfe schuldbeladen mit untergehen läſst, sondern einen positiven Sieg über die feindlichen Gewalten verheiſst. Das Ideal dieser Religion, daſs der Mensch in dem guten Kampf Mitkämpfer Gottes für den Sieg des göttlichen Reiches sein soll, in welchem vollkommene Reinheit herrscht, Natur und Geist eine Harmonie darstellen, das Nützliche und Gute realisiert werden soll, ist jedenfalls ein hohes, das auch die Widerwärtigkeiten und Disharmonien der bestehenden Welt nicht verschleiert. Und doch ist dieses Ideal mangelhaft. Denn einmal ist der Mensch in seinem beständigen Kampfe unfrei; er kann seine Handlungen nicht aus sich bestimmen, sondern hängt von seinem Gegner ab, wenn ihm selbst formale Freiheit zugeschrieben wird. Das Ideal der Frömmigkeit ist ferner der Gehorsam gegen das Gesetz des Zarathustra, das geistige und leibliche Reinheit, allerhand Zeremonien zu diesem Zwecke neben einer Reihe guter und kulturell nützlicher Werke vorschreibt. Der Mitkämpfer mit dem guten Gott, der dieses Gesetz erfüllt, ist das Ideal des Frommen. Aber eben weil dieses Gesetz sich um all diese einzelnen Vorschriften dreht, ist es örtlich und zeitlich begrenzt, wie das Reichsideal hier partikularistisch national beschränkt ist. Endlich ist aber auch der Dualismus dieser Religion unbefriedigend, weil die Gottheit hier nicht als ein völlig unabhängiger Geist erscheint, sondern durch den Gegensatz beengt ist, wenigstens so lange er kämpfen muſs. Es ist durchaus natürlich, daſs der religiöse Geist der Menschheit bei dem persischen Dualismus nicht verharren konnte.

Sein Gegenspiel ist das g r i e c h i s c h e Religionsideal, soweit man von Einem Religionsideal hier reden kann: Hier ist der Geist als vernünftiger seiner selbst mächtig geworden. Hier ist keine durch einen Gegner gebundene Gottheit, kein geoffenbartes Gesetz, das ein für allemal geltend jeden Fortschritt hemmt, kein dauernder Partikularismus der Religion, kein Kampf, der das ganze Leben bestimmt, sondern das Ideal der Schönheit, das überall durchleuchtet, die positiv gestaltende Kraft der Vernunft, die

sich in der Natur und in der Menschenwelt besonders im Staate und in der Kunst offenbart. Hier kann jeder frei über Gott denken und das Resultat ist eine durch die Dichter und schliefslich durch die Philosophen geläuterte Religion, die vom feinsten Naturempfinden ebenso durchdrungen ist wie von dem Logos durchgeistet und die Idee der Verwandtschaft Gottes und des Menschen unter den vorchristlichen Religionen am vollkommensten zum Ausdruck gebracht hat. Hier ist das Göttliche wesentlich gestaltende Vernunft, die schliefslich monotheistisch gefafst wird, und wenn der Neuplatonismus in die indischen Abstraktionen zurückzufallen scheint, so treten doch wieder, je abstrakter die Gottheit ist, um so mehr Mittelwesen hervor und die Gottheit bleibt doch auch hier in der Natur und in der Menschenwelt positiv gestaltende Kraft. Die Idee der Vorsehung wird nicht fallen gelassen und auch hier bleibt der göttliche *νοῦς* die ästhetisch gestaltende Kraft in der Welt, welche Ordnung und Harmonie schafft. Das griechische Ideal der Religion ist die Verähnlichung mit Gott auf dem Wege der Erkenntnis, welche die Idee des guten oder den göttlichen *νοῦς* anschaut und im Anschauen sich mit ihm vereint, wie die göttliche Vernunft ihrerseits die die Welt harmonisch gestaltende Macht ist, welche die Gegensätze zur Harmonie ausgleicht und den Menschen mit göttlichem Lichte erfüllt. Das Ideal des Gerechten wurde von Plato ausgebildet, der erst im Leiden seine selbstlose Hingabe an die Idee des Guten oder die Gottheit völlig beweist. Ebenso stellt die Stoa das Ideal des Weisen auf, der in der Einheit mit der Vorsehung, mit der die Welt durchdringenden göttlichen Vernunft vergottet werden kann. Dafs in der Welt überall Mafs ist, dafs die Vernunft dieses Mafs in der Welt durchführt und alles Mafslose, die *ὕβρις* von der Gottheit geahndet wird, das ist das ästhetische Moment dieser Religion, welche allem Disharmonischen abhold ist. In diesem Sinne ist auch das Ideal des Gerechten, des Weisen vorgestellt, dafs er an der mafsvoll gestaltenden Kraft des göttlichen *νοῦς* Anteil hat. Das Ideal dieser Religion ist die wahre Humanität. In der plastischen Kunst werden die Götterideale in menschlicher Gestalt dargestellt, wie der Mensch durch Leiden, Mühe Arbeit hindurch zum Heros werden, ja vergottet werden kann. Freilich hatte die Popularreligion noch viele Rudimente der alten Naturreligion beibehalten. Aber die Höhe des griechischen Geistes ist in der Religion der grofsen Künstler und Philosophen, welche die anstöfsigen Elemente der Natur-

religion als der Gottheit unwürdig beseitigten. Der der Welt und den frommen Weisen immanente *νοῦς*, der Logos ist der bleibende Kern dieser Religion. Und doch ist auch das Ideal der griechischen Religion einseitig und mufste überschritten werden, auch wenn man die naturalistischen Reste der Volksreligion und ihre vereinzelten Nachwirkungen auch in der höchsten Form der griechischen Religion in Mantik, Orakelwesen u. a. aufser Betracht läfst, obgleich es auch nicht zufällig ist, dafs diese Reste nicht völlig überwunden wurden. Auch in der höchsten Form der griechischen Religion tritt der Gegensatz der Vernunft, der Idee, des Logos gegen die Materie hervor und wenn auch die Materie durch die Vernunft gestaltet werden soll, so ist sie doch nicht das Produkt der Vernunft. Sie ist also immerhin eine Urmacht neben der Vernunft, wenn auch empfänglich für sie. Der Dualismus wird überbrückt durch die Ästhetik. Aber das hindert nicht, dafs doch die Idee für sich schon für das Vollkommene erklärt und so die Religion intellektualistisch gefärbt wird wie die Ethik, zumal auch selbst die vollendete Idee des Schönen nach Plato u. a. über alle Materie erhaben ist. Wenn aber wie bei der Stoa das Urfeuer und die Vernunft nach dem Vorgang von Heraklit nicht auseinander gehalten werden, so bleibt die Vernunft nicht die Herrscherin über die Materie, sondern sie wird ihr gleich gesetzt, woraus sich manche noch naturalistische Züge in der stoischen Religionsweise erklären; der Weise soll *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*; die Vorsehung wird auch wieder gelegentlich Schicksal, Verhängnis und trotzdem der Weise mit der Weltordnung in Harmonie lebt, soll er doch, wenn diese Welt unerträglich wird, das Recht zum Selbstmord haben. Das Verhältnis des Frommen oder Weisen zu dem in der Welt wirkenden Logos ist bald so, dafs er mit dem im Weltlauf sich darstellenden Gesetz sich eins weifs, bald so, dafs er doch von dem Weltlauf sich emanzipiert, also doch nicht völlig der Vorsehung vertraut. Auch zeigt sich in der Mantik, dafs die Persönlichkeit doch noch nicht völlig ihrer sicher ist, dafs sie sich noch immer teilweise in der Hand einer dunklen Naturmacht weifs, sich noch nicht völlig zur Selbstentscheidung erhoben hat. Sonst würde man kein Orakel fragen. Wenn die Person ferner nur in der Einheit mit dem Logos oder dem *νοῦς* ist, indem sie ihn anschaut, oder die Idee anschaut und durch anschauende Liebe an ihr teilhat, so fehlt es auch hier an der realen Seite des Wollens und die Religion hat einen einseitig

theoretischen, intellektuell-ästhetischen Charakter. Daher auch die Griechen in der Theorie stärker waren als in der Praxis, und die Gottheit hauptsächlich als die gestaltende Vernunft ästhetisch aufgefaſst wird.

Eben diese Seite wurde durch die Römer insofern ergänzt, als sie die Herrschaft des Einzelwillens über die Sache in der Form des Rechts in den Mittelpunkt stellen. Das römische Religionsideal spricht sich in dem Rechtsverhältnis zu der Gottheit aus, das Ideal des Frommen besteht hier darin, das dem Gotte rechtlich Zukommende pünktlich zu erfüllen. In der Rechtsordnung als der vernünftigen Ordnung offenbart sich die Gottheit. Jeder sieht hier ebenso sein und des Staats Recht gewahrt, wie er sich dem Gotte rechtlich verpflichtet weiſs. Aber trotzdem hat dieses Ideal sich nicht bewährt, da es den Verfall des Staates nicht verhindern konnte, vielmehr diese Rechtsreligion zu einer Macht- und Nützlichkeitsreligion in Form des Rechts wurde und dem nationalen und schlieſslich auch dem persönlichen Egoismus Vorschub leistete; die Immanenz der Gottheit im Staate, die sich im Kaiser konzentrierte, lieſs vergessen, daſs man es im Staatsleben auch mit fehlbaren Menschen zu tun hat, und führte zu einer rücksichtslosen Ausnützung der Macht. Der Cäsarenwahn ist die Erscheinung dieser Auffassung.

Viel eher scheint das hebräische Religionsideal über die Mängel des griechischen hinauszuführen. Hier ist ein überweltlicher Gott, dem sein Volk vertraut, das er sich erwählt hat. Hier ist Willensenergie, die sich im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote zeigt. Das Ideal des Frommen ist hier der Gerechte, der den Willen Gottes tut, wie er in dem göttlichen Gesetz vorgeschrieben ist. Aber zu dieser Gerechtigkeit gehört, daſs man dem auserwählten Volke zugehöre und für dasselbe einzutreten bereit sei, wie das am vollkommensten in dem leidenden Gottesknecht, dem leidenden Gerechten zum Ausdruck kommt, mag immerhin bei Jesajas der gute Rest des Volkes unter diesen Gerechten verstanden sein. Hier offenbart sich der über die Natur erhabene Gott durch seinen Gesetzgeber und seine Propheten, hier ist jede Form der Abhängigkeit von der Natur in Naturvergötterung, jede Abhängigkeit von einem dunkeln Naturschicksal überwunden. Die Propheten verkünden den Willen dieses Gottes und der Fromme erfüllt ihn, indem er das tut, was die Gottheit befohlen hat. In diesem Ideal ist, trotzdem daſs der Einzelne nur

als Mitglied des auserwählten Volkes in Betracht kommt, doch die Subjektivität der Persönlichkeit, die in ihrem Willen Gott ebenbildlich ist und der die Herrschaft über die Natur zugesagt, ja als Aufgabe gestellt wird, stark hervorgetreten, insbesondere in der späteren Zeit, in der Psalmenliteratur, im Buch Hiob usw. Und zugleich ist der Gedanke des Gottesreiches, an dem schliefslich — allerdings als jüdischem — alle Völker teilhaben sollen, energisch vertreten und Gott als der allmächtige Herr und Beschützer dieses Reiches hingestellt, der seine Geschicke nach dem von ihm aufgestellten Gesetze und dem entsprechenden Verhalten des Volkes lenkt. Aber man mufs doch zugeben, dafs das Judentum eine partikularistische Religion geblieben ist und dafs deshalb dieses religiöse Ideal auch als zu enge überholt worden ist. Man hat nun freilich gemeint, dafs es nur nötig gewesen sei, diesen Partikularismus zu überwinden, um das christliche Ideal des Gottesreiches zu gewinnen. Hierin liegt, wie mir scheint, doch ein bedeutender historischer Irrtum und eine Überschätzung des Judentums. Denn wenn man die Ideen des Judentums auch universell machen würde, wie es der Muhamedanismus mit einigen Modifikationen versucht hat, so würde doch das Ideal einer solchen Religion noch nicht dem christlichen Ideal entsprechen. Sieht man auch davon ab, dafs das jüdische Gesetz neben den moralischen Vorschriften eine Fülle von zeremonialen, von politischen und sozialen Gesetzen enthält, die zu erfüllen zu dem Ideal jüdischer Gerechtigkeit gehört und die sich für eine Universalreligion nicht eignen, woran auch der Muhamedanismus mit seinem Koran trotz bedeutender Vereinfachung der zeremonialen Seite gescheitert ist, so entspricht die Idee eines Gottes, der durch eine positive Offenbarung sein Gesetz gibt, schon an sich nicht der höchsten Stufe der Religion. Denn die Gottheit kann dem Menschen nicht nur als gesetzgebender Wille gegenüberstehen. Sie mufs der menschlichen Vernunft zugleich immanent sein. Der Mensch mufs selbst eine Einsicht in die innere Güte der Forderung haben und es sollen nicht Lohn und Strafe die Motive des Handelns sein, oder das Bewufstsein von der Allmacht des Herrn, der befiehlt und dem man gehorchen soll. Nicht einmal das blinde, in diesem Sinne kindliche Vertrauen zu Gott kann als das letzte Motiv des sittlichen Handelns gelten; vielmehr mufs das Gesetz auch in seiner Vernünftigkeit erkannt und von dem Menschen selbst nach seiner Erkenntnis im konkreten Falle angewendet werden. In dieser Richtung ist die

Ethik der Griechen, auch wo sie religiös motiviert ist, der hebräischen Ethik bei weitem überlegen. Dazu kommt aber, dafs der erhabene Gott der Hebräer zwar befiehlt, aber nichts dafür tut, dafs das Befohlene geschieht, sondern das ganz von dem Willen der Untertanen abhängig sein läfst. Darin ist ein Aufsereinander von Gott und Mensch auch im Willen. Gerade indem das hebräische Ideal Gott als transcendenten Willen vorstellt, offenbart es zugleich die Kluft, die zwischen dem Gesetz und dem menschlichen Willen besteht und zeigt ein stärkeres Bewufstsein des Bösen als die immanent ästhetisch-ethische Religion der Griechen. Erst wenn der göttliche Geist auch den Willen bestimmt, und die Gottesgemeinschaft nicht blofs in der Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen in Bezug auf den beiden gemeinsamen Willensinhalt besteht, sondern darin, dafs der Wille durch Gott angeregt und belebt im Besitze der göttlichen Kraft des Geistes ist, ist die Kluft ausgefüllt und Gott auch dem Willen immanent. Allein diesen Gedanken hat die hebräische Religion nicht erreicht. Hiernach kann man also aus verschiedenen Gründen das Ideal der hebräischen Religion nicht für absolut halten; es ist einseitig Gott blofs als einen überweltlichen Willen zu verstehen, Gott ist auch der Welt immanent und das zeigt sich im Menschen nicht nur im Bewufstsein oder Gefühl, sondern auch im Willen. Die hebräische Religion scheiterte schliefslich teils an ihrem Partikularismus, teils an der Unfähigkeit das Gesetz zu erfüllen, teils an dem positiven Charakter insbesondere der zeremonial-theokratischen Gesetzgebung, endlich daran, dafs Lohn und Strafe im Diesseits dem Verhalten zu dem Gebot genau entsprechen sollten. Aber wenn auch der Partikularismus beseitigt würde, die Fähigkeit das Gesetz zu erfüllen vollkommen wäre, von dem Gesetze nur der allgemein-moralische Inhalt übrig bliebe und alles Statutarische beiseite gelassen würde, und wenn der Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Glückseligkeit in das Jenseits verlegt würde, so würde doch auch ein so umfrisiertes Judentum noch lange nicht für Christentum ausgegeben werden können, wenn man auch noch hinzusetzt, dafs dieser ganze religiöse Standpunkt von Christus geoffenbart sei. Dafs einem solchen Ideal der Religion doch das, was man die Seele der Religion nennen könnte, die wirkliche Immanenz Gottes im Subjekt völlig fehlte und nur die Überweltlichkeit eines moralische Befehle austeilenden Gottes übrig bliebe, würde einer der wesentlichsten Mängel dieses Religionsideales

bleiben. Vielmehr strebt die Religion nach einer Gottesgemeinschaft, welche zwar die Sittlichkeit in sich schliefst, aber so dafs die Gottheit nicht blofs befiehlt, sondern auch der Seele immanent ist, den Menschen mit ihrem Geiste erfüllt und belebt. Eben dieses ist nun das Ideal der christlichen Religion.

Das Ideal der christlichen Religion zu bestimmen ist nicht ganz leicht und es wird sehr verschieden aufgefafst. Die Einen bleiben bei der urchristlichen Phase des Christentums stehen und erklären diese für absolut vollkommen; jede der christlichen Kirchen erklärt ihr Prinzip mindestens für die bisher vollkommenste Erscheinung des Christentums; die einzelnen Forscher gehen in ihren Bestimmungen über das Ideal des Christentums auseinander, teils weil sie selbst ihr eigenes Ideal der Frömmigkeit mit dem christlichen identifizieren, teils weil sie das Wesen der Religion überhaupt verschieden auffassen. Das Ideal einer Religion, die so viele Phasen durchgemacht hat, wie das Christentum, einer Universalreligion positiver Art, ist um so schwerer zu bestimmen, als das Prinzip einer echten Universalreligion so umfassend sein mufs, dafs alle möglichen individuellen Modifikationen in ihr vorkommen können, und so weit, dafs auch der Fortschritt der geistigen Entwickelung und der gesamten Kultur in ihr möglich sein mufs. Dazu kommt, dafs die christliche Religion einerseits bestimmte historische Religion ist, die von einem Stifter ausgeht und in ihrer Urzeit in ganz bestimmten Formen aufgetreten ist, während sie in ihrer Entwickelung weit über ihren ursprünglichen Tatbestand hinausgegangen ist, und es deshalb unmöglich ist, wenn man die späteren Entwickelungsformen als christliche gelten lassen will, die urchristliche Form als die absolute Form des Christentums anzuerkennen. Nun weist auch schon das Urchristentum die christliche Religion in mannigfachen Formen auf, wodurch man entweder genötigt würde, das als christlich herauszuheben, was diesen Formen gemeinsam ist; oder wenn man das nicht will, so müfste man auf den Stifter selbst zurückgehen und das nur für christlich erklären, was man sicher als von dem Stifter herrührend ansehen kann. Dann ergeben sich aber wieder insofern die gröfsesten Schwierigkeiten, als hierüber die Quellen auch keine einheitliche Antwort geben, ganz abgesehen davon, dafs der Stifter eben auch unter bestimmten Zeitumständen lebte und in vieler Hinsicht von ihnen sich abhängig zeigte, also durch die Bestimmung des Christentums nach dem Stifter vielerlei in

das Christentum aufgenommen würde, was dasselbe mit seinem Anspruch Universalreligion zu sein in bedenklichen Konflikt brächte. Man ist deshalb, wie das übrigens die neueren Untersuchungen auf Schritt und Tritt zeigen, gezwungen nur bestimmte Seiten des Stifters für allgemeingültig zu erklären und nur in ihnen eine Repräsentation des christlichen Ideales zu sehen. Dazu kommt nun noch dies, dafs gerade in dem Christentum, je mehr es sich entwickelt hat, sich auch wieder der Gegensatz der Popularreligion und der esoterischen Religion ausgebildet hat, den man ja sicherlich auf verschiedenartige Weise zu vermitteln suchte, der aber doch — man mag sich wenden, wie man will — schliefslich dahin führte, dafs man in der esoterischen Religion gerade das für die Schale erklärte, was die Popularreligion als den Kern betrachtete, die Gründung der christlichen Religion auf einzelne Tatsachen, wunderbare Begebenheiten insbesondere. Was ferner eine weitere Verwirrung hervorrief, war der Umstand, dafs die christliche Kirche ihre Dogmen in dem Verlauf ihrer Geschichte immer mehr präzisierte, und in den verschiedenen Kirchen verschieden präzisierte, trotzdem aber allerseits die Behauptung aufgestellt wurde, die Art, wie das Dogma hier präzisiert sei, stimme durchaus mit dem Urchristentum zusammen.

Trotz all dieser Schwierigkeiten wird man doch versuchen müssen, das christliche Ideal zu bestimmen. Da wird nun darüber kaum Zweifel sein, dafs das Christentum als das Ideal die unmittelbare Gemeinschaft Gottes und des Menschen als eine universal-ethisch bestimmte anerkennt, dafs hier jeder des göttlichen Geistes teilhaft werden soll, der in ihm ethisches Leben zugleich erweckt, kurz, dafs das Christentum die innigste Gottesgemeinschaft mit der universalen Ethik verbindet. Ferner wird man auch das nicht in Abrede stellen können, dafs das Christentum zugleich sich bewufst ist, mit dieser Position den Charakter der Universalreligion einzunehmen, mag dieser Gedanke noch so verschieden ausgedrückt werden. Auch darüber ist Übereinstimmung, dafs das Christentum zugleich Erlösungsreligion ist, aber nicht primo loco von Leiden und Leid, sondern von Sünde und Schuld erlösen will, indem es den Menschen durch den göttlichen Geist dessen versichert, dafs die Schuld nicht von Gott trenne und die Sünde, d. h. das gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott, durch die prinzipielle Einwohnung des göttlichen Geistes im Menschen überwunden werde. Diese Gottesgemeinschaft wird

in dem Christentum an Christus angeknüpft. Mag nun darüber Differenz sein, wie Christus dieses „Heil" vermittele, welche Stellung die Kirche dem Einzelnen gegenüber einnehme, ob die Gottesgemeinschaft mehr gefühls-, phantasie-, erkenntnis- oder willensmäfsig bestimmt sei, ob die Harmonie von Geist und Natur supernatural oder auf gesetzmäfsigem Wege hergestellt werde, ob auf supernaturalem oder auf rationalem Wege das christliche Ideal realisiert werde, das bleibt jedenfalls die gemeinsame Überzeugung, dafs im Christentum die Gottmenschheit hergestellt ist. In diesem Ideal der Gottmenschheit ist nun aber der freien Entwickelung durchaus keine Schranke gezogen und das Christentum kann deshalb auch sehr verschiedene Formen annehmen, und ist dem Fortschritt zugänglich; sein Prinzip greift über jede gegebene konkrete Gestalt hinaus, weil die vollkommene Gottesgemeinschaft durchaus nichts anderes für den Menschen präjudiziert, als dafs er eben als Mensch sich aus dieser Gottesgemeinschaft heraus nach allen Seiten seines Wesens möglichst entfalte; die Humanität und das Christentum sind keine Gegensätze, und wenn es auch in einzelnen konkreten Gestalten sich fixiert, so hat es doch immer wieder bewiesen, dafs durch keine derselben sein Prinzip erschöpft ist.

Dieses Ideal schliefst auch in sich, dafs es als positive Universalreligion das Richtige, was in den Idealen der früheren Religionen enthalten ist, in sich aufnehmen kann, wie es denn auch im wesentlichen eine höhere Einheit der Immanenz und Transcendenz, dessen, was die arischen und was die semitischen Religionen enthalten, anstrebt. Wenn man freilich das Christentum nur als die Vollendung der jüdischen Religion betrachtet, so wird man seine „akute Hellenisierung" für einen Irrweg erklären müssen, ja man wird seine ganze Entwickelung nicht verstehen. Nur wenn man sich vergegenwärtigt, dafs das christliche Ideal die volle freie Gottesgemeinschaft enthält, so dafs Gott, ohne sich in der Welt zu verlieren, zugleich dem Menschen innewohnt, was bildlich in der Kindschaft zum Ausdruck gebracht ist, kann man den Gang der Entwickelung der christlichen Religion wirklich verstehen, während er ein völliges Rätsel bleibt, wenn man es nur als die Vollendung des Judentums, etwa der Religion der Propheten auffafst.

Zunächst freilich stand das Christentum zu dem Judentum in der engsten Beziehung. Das zeigt sich schon daran, dafs das

Christentum den ganzen jüdischen Kanon acceptierte; aber das geschah doch nicht ohne beständig auftretenden Widerspruch und nicht ohne Umdeutung des Altjüdischen in das Christliche, wofür ja Paulus schon die besten Beispiele liefert. Aber die Erhabenheit Gottes, seine Geistigkeit, die das Judentum vertrat, hat das Christentum anerkannt und der Vermischung Gottes mit der Welt nach Kräften sich widersetzt. Wie ferner jüdisches Zeremoniell und Priesterwesen sich in das Christentum wieder eingeschlichen hat, zu erzählen ist überflüssig. Es möge genügen darauf hinzuweisen, dafs die Immanenz des göttlichen Geistes im Menschen, die das Christentum will, durch die Transcendenz Gottes, durch seine Überweltlichkeit davor bewahrt bleibt, an den Unvollkommenheiten der Welt teilzuhaben. Es kommt gerade hier darauf an, dafs der sich mitteilende Gott zugleich sich selbst behauptet, sich nicht in der Welt verliert, sondern über der Welt ebenso erhaben in seiner ewigen Vollkommenheit verharrt, wie er sich der Welt ihrer jeweiligen Empfänglichkeit gemäfs mitteilt, kurz, dafs er sein selbst mächtiger freier Geist ist, dafs ebenso auch die Welt, besonders der Mensch in Selbsttätigkeit erhalten bleibt, auch der menschliche Geist sich als Geist selbst behauptet, was das Judentum auf seine Weise in der Betonung des Willens vertritt. Andererseits geht das Christentum insofern über das Judentum hinaus, als der göttliche Geist den Willen wie die Intelligenz beseelen soll, ohne jedoch beide in ihrer geistigen Selbständigkeit zu vernichten, indem diese Einwohnung des Geistes sie vielmehr erst zu voller Freiheit erhebt. Man kann vielleicht sagen, dafs die Geschichte des Christentums fortgesetzt Versuche aufweist, die Immanenz und Transcendenz Gottes zu vereinigen und dafs bei diesen Versuchen bald die erste bald mehr die letzte im Übergewicht bleibt. Das Christentum hat den Schöpfergott vom Judentum übernommen, der mit der Welt doch schliefslich ethische Ziele im Reich Gottes verfolgt. Aber dieser Schöpfergott ist im Christentum ebenso der Welt immanenter Erhalter und ebenso immanent der Seele wie er Befehle gibt, die doch nicht äufsere sind, sondern von dem Menschen als solche in ihrer Güte und Angemessenheit erkannt werden können. Das göttliche Reich ist ein Reich von Geistern, die von dem göttlichen Geiste erfüllt aufeinander und miteinander wirken und deren konkrete Betätigung ihrer Gesinnung nicht durch theokratische Gebote, sondern durch die den Gebieten, in denen sie wirken, immanenten

Gesetze mitbestimmt wird, so dafs hier eine wissenschaftliche Ethik in immer reicherem Mafse ausgebildet wird. Auch die Geschichtsbetrachtung unter ethischen Gesichtspunkten hat das Christentum mit dem Judentum gemein, nur dafs der christliche Gesichtspunkt nicht überwiegend die göttliche Gerechtigkeit ist, was dem jüdisch-transcendenten Standpunkte entspricht, wo sich die Gnade höchstens als willkürliche Auswahl des Judenvolkes zeigt, sondern die göttliche Gnade, die die Einzelnen und das Reich vollenden will. Die Art der Vermittelung der Gnade wird vielfach im Christentum an die Versöhnungsopfer der Juden angeknüpft, nach deren Schema die Bedeutung von Christi Tod gefafst wird. Allein die Art dieser Vermittelung ist nicht wesentlich; dafs man in der Mitteilung des Geistes Christi der Sündenvergebung teilhaft und zugleich von der göttlichen Liebe erfüllt wird, ist das Wesentliche, wie denn auch Leiden und Tod nicht mehr als Strafen der Verletzung des göttlichen Gebotes, sondern als Mittel für sittliche Zwecke aufgefafst werden. Von dem Supernaturalismus des Judentums hat das Christentum nur die Erhabenheit Gottes über die Natur, die ethische Herrschaft über die Natur behalten, aber nicht die Erhabenheit Gottes, welche eine Fremdheit zwischen Mensch und Gott voraussetzt, da vielmehr Gott sich dem Menschen völlig mitteilt und die Gottmenschheit die volle Realisierung der vernünftigen Anlage ist; und die Erhabenheit Gottes über die Natur ist auch nicht mehr rein supernatural zu verstehen, da vielmehr in den Naturgesetzen nicht nur der göttliche Herrscherwille, sondern auch die göttliche Vernunft sich offenbart. Wenn man das Christentum als überweltliche Religion bezeichnet, so ist d a s richtig und dem Judentum gemeinsam, dafs der christliche Gott über die Welt erhaben ist und nicht an ihren Unvollkommenheiten teilhat. Aber das Christentum ist mehr als die Vollendung des Judentums. Gott gibt in ihm nicht nur ein Gesetz, er teilt der unvollkommenen Welt, insbesondere dem sündigen Menschen seinen Geist selbst mit. Die Offenbarung wird hier statt einer äufserlichen supernaturalen, eine Mitteilung des göttlichen Geistes an den Menschen selbst; er wird teilhaft des göttlichen Wesens, soweit es überhaupt der Mensch werden kann. Das aber ist eben das Ideal der griechischen Religion und nicht der jüdischen.

Das Christentum hat die Immanenz, welche die griechische Religion vertritt, in sich aufgenommen und es ist ein Beweis seiner

Umfassungskraft, dafs seine erste bedeutsame Erscheinungsform im gröfseren Stile den hellenischen Typus trug, ohne dafs es deshalb seinen zugleich transcendenten Charakter hätte fallen lassen. Die Trinitätslehre gibt dafür den deutlichsten Beweis, sofern Gott Vater über den Logos übergreift und gegenüber der Immanenz des Logos und Geistes die Überweltlichkeit Gottes repräsentiert. Ich will hier nicht ausführen, wie die griechische Philosophie von dem höchsten Einflufs auf die Entwickelung des christlichen Dogmas gewesen ist und wie der griechische Geist in der älteren griechischen Kirche zur Geltung kam. Man hat darin Verfall des genuin Christlichen sehen wollen. Mir scheint es vielmehr für das Christentum zu sprechen, dafs es das Vernünftige der griechischen Religion in sich aufgenommen hat. Einmal hat sich das Christentum die Immanenzidee der griechischen Religion insofern zu eigen gemacht, als in der Gottmenschheit das Gott in sich und sich in Gott wissen zur Geltung kommt, das Einswerden mit der göttlichen Vernunft, mit dem Logos; sodann hat das Christentum auch den Gedanken sich angeeignet, dafs die Welt durch die Vernunft harmonisch geordnet sei und dafs in der Ausgleichung der Gegensätze sich die Harmonie zeige, dafs der Welt immanente Gesetze die göttliche Vernunft in der Welt offenbaren, ein Gedanke, der in dem von der Stoa übernommenen Begriff der Vorsehung, der sittlichen Weltordnung, zum Ausdruck kommt, in der immer klarer durchgeführten Idee eines göttlichen Weltplans, wonach Gott nicht blofs supernatural von aufsen in die Welt eingreift, sondern durch seine die sekundären Ursachen als Ursachen belebende Tätigkeit sich offenbart. Ebenso ist aber gerade unter griechischem Einflufs das Christentum als Logosreligion, als die der menschlichen Vernunft entsprechende, sie vollendende Religion aufgefafst worden, und dafs das Christentum als die Religion der Freiheit erfafst wird, als die vernünftige Religion, die uns mit der göttlichen Vernunft in Einheit setzt, dafs das Christentum auch eine wahre Erkenntnis enthalte, die wir als wahr und in sich vernünftig erkennen können, dafs es die wahrhaft rationale Religion ist, dies Bewufstsein ist dem griechischen Typus entsprechend.

Es hat sich aber das hellenische Element in den christlichen Kulturvölkern durch den ganzen Prozefs ihrer Geschichte hindurch behauptet. Man könnte fragen, ob sich das künstlerische Element der griechischen Religion im Christentum gezeigt hat,

da die Kunst, welche das Christentum besonders im Mittelalter hervorgebracht hat, einen mehr transcendenten Charakter trägt. Und doch kann man vielleicht sagen, dafs das künstlerische Ebenmafs in die christliche Kunst erst voll eingedrungen ist, als sie sich durch die Antike beeinflufsen liefs. Vielleicht ist es wahr, dafs im Christentum die Malerei bis jetzt nicht zufällig die erste der bildenden Künste ist, weil sie mehr befähigt ist, Gemütszustände zum Ausdruck zu bringen. Aber das ist doch nicht zu leugnen, dafs die Malerei erst durch den Einflufs der Antike ihre höchste Vollendung auch als religiöse Malerei erlangt hat. Dafs die Gegensätze, deren Kampf und Ausgleich die Kunst darstellt, durch das Christentum vertieft sind, ist gewifs richtig. Dafs aber doch durch das antike Mafs und seinen Einflufs erst nach Form und Inhalt die christliche Kunst vollendet werden kann, indem sie den echt humanen Zug der Antike in sich aufnimmt und von der transcendenten Welt dieser Welt und ihren Verhältnissen sich zuwendet, das ist doch nicht zu leugnen. Die protestantische Form des Christentums stellt überhaupt eine Phase dar, in der der antik-humane Geist mit dem christlichen Prinzip sich verbindet und so eine noch vollkommenere Form der Humanität erreicht werden kann als zu der Zeit der Herrschaft des Hellenentums, aber doch so, dafs das Wahre und Edle des letzteren aufbewahrt bleibt. Der hellenische Geist hat das moderne Denken durchaus beeinflufst und die Idee der Humanität und der humanen Ethik aufs neue belebt. Man kam dazu, den Kern des Christentums wieder rational zu fassen, man betonte die Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen; eine höhere Vorstellung von der natürlichen Würde des Menschen, eine höhere Taxierung der humanen Ethik, eine an die Antike anknüpfende Schätzung des Staates trat hervor. Der noch etwas enge Personalismus, Persönlichkeitsstandpunkt der Reformationszeit wurde durch den Humanismus erweitert. Das Christentum sollte nicht blofs Rechtfertigung, sondern Vollendung bringen und diese Vollendung sollte sich darin zeigen, dafs der dem Menschen innewohnende göttliche Geist auch alle echt menschlichen Bestrebungen steigerte. Es kann in dem Christentum dasselbe eintreten, was in der Antike geschah, die Verbindung der Religion mit der Kultur, mit der Ausgestaltung des menschlichen Lebens in seiner reichen Fülle. Die Griechen hatten keine Priesterschaft und kein Dogma, die ihren Geistesflug hemmen konnten. Im Christentum war lange

Zeit das Gegenteil der Fall. Aber diese hemmenden Fesseln liegen nicht in seinem Wesen. Im Protestantismus hat man sie zu beseitigen begonnen. Jeder kann unmittelbar mit Gott verkehren und die Wahrheit der Religion erkennen und der Charakter der christlichen Religion als einer rationalethischen Vollendungsreligion zeigt den humanen Charakter der griechischen Religion in potenzierter Gestalt. Wenn man das Christentum als eine Religion ansieht, welche Mündigkeit ihrer Glieder fordert, welche es als Ideal aufstellt, dafs sich jeder selbst von seiner Wahrheit überzeuge, wenn man sogar gegenüber der Popularreligion eine philosophische Religion forderte, wenn die Einheit mit Gott als der menschlichen Natur selbst entsprechend angesehen wird, so ist darin eine Verwandtschaft mit dem griechischen Geiste. Kurz, dafs die christliche Religion freie Bewegung in Wissenschaft und Kultur zuläfst und eine freie Kombination von Religion und Humanität möglich ist, das ist das echt hellenische Moment im Christentum. Ist der Inhalt der Religion zugleich der, dafs die vom göttlichen Geist bestimmten Menschen diese Bestimmtheit dadurch beweisen sollen, dafs sie ihre Humanität nach allen Seiten ausbilden, so ist Friede zwischen Religion, Humanität und Kultur; es ist auf höherer Stufe und in komplizierteren Verhältnissen in unseren Tagen das Ideal der humanen Religion wieder aufgenommen und kann mittels der gröfseren Willensenergie, die dem Christentum vom Judentum her eigen ist, und der Selbstkritik, zu der sein starkes Sündenbewufstsein immer wieder veranlafst, in noch vollkommenerer Form als in Hellas durchgeführt werden.

Auch auf den Typus des Römertums ist das Christentum eingegangen. Es hat der Entwickelung und Ausbreitung des Christentums durch seine äufsere Sicherheit des Verkehrs und durch seine Rechtsordnung, durch den Universalcharakter seines Reiches die gröfsesten Dienste geleistet. Dafs die römische Kirche im Guten und Schlechten das Christentum unter römischem Einflufs darstellt, wird man schwerlich in Abrede stellen können. Wenn im römischen Staate und seinem Kaiser sich das Göttliche offenbart, so ist dasselbe auf die Kirche übertragen, der der heilige Geist immanent sein soll. Im pantheistischen Stile des Altertums ist der göttliche Geist gleichsam der Kirche immanent, die eine unfehlbare Auktorität ist und nach Art eines Staates mit einem kirchlichen juristischen Kodex die Gläubigen beherrscht, und wie im Kaiser die Gottheit inkarniert ist, so ist der heilige Geist in

dem unfehlbar e cathedra redenden Papste inkarniert. Ebenso ist aber auch das Christentum hier Willensreligion und will sich als ein Reich darstellen, das die Welt erobert und beherrscht. Ohne Anschlufs an die in dem römischen Reiche vorhandene Organisation der Provinzen hätte die Kirche schwerlich zu einer das ganze römische Reich schliefslich überwindenden, zuletzt von dem Staate Gehorsam fordernden Macht sich erheben können. Die den Erdkreis beherrschende christliche Kirche löste schliefslich den Staat ab. Sie hatte die Erziehung zu übernehmen, für die der antike Staat sorgen sollte; sie strebte die Beherrschung des Erdkreises durch eine geistliche Rechtsordnung [1]) an. Die Aufgabe der Durchdringung der Welt mit christlichem Geiste sollte nur mit Hilfe einer rechtlich geordneten Organisation zu erfüllen sein. Das Christentum hat als Universalreligion auch römischen Typus angenommen. Die römische Kirche hat das christliche Ideal, die Versöhnung mit Gott und das Teilhaben am göttlichen Geiste, sowie den ethischen Universalismus, die Durchdringung der Welt mit dem christlichen Prinzip an die Kirche gebunden. Sie vermittelte die Versöhnung durch das immer wiederholte Opfer des Leibes Christi und durch eine juristische Handhabung der Beichte, durch ihre Vermittelung sollte man an dem göttlichen Liebesgeiste teilhaben, durch sie sollte das christliche Prinzip den Erdkreis erobern. Wenn so das Christentum auf den römischen Typus einging, so vertrat es dabei ganz besonders den Gedanken, dafs die Kirche als „Gottesstaat“ den Erdkreis erobern müsse. Die Kirche sah sich hier als Erzieherin der Masse und insbesondere der noch barbarischen Germanen an, an denen sie zugleich eine Kulturmission erfüllte, indem sie dieselben christianisierte. Indem sie aber als organisierte Priesterkirche eine theokratische Herrschaft etablierte, verband sich mit dem römisch-juristischen der jüdisch-theokratische Einflufs. Als Erziehungsinstitut für die Masse mufste die Kirche sich als Popularreligion ausgestalten und so fand die vorstellungsmäfsige Behandlung des christlichen Inhalts durch Versinnlichung seines geistigen Gehaltes hier einen starken Anhalt.

Die mündig gewordenen Germanen gaben dem Christentum eine neue eigentümliche Ausprägung, die teilweise durch ihren individuellen Charakter bedingt ist. Die Germanen haben eine

1) Augustin hat in seiner Schrift vom Gottesstaat diese Auffassung des Christentums vertreten. Vgl. meinen Augustinus S. 232f. 295f.



gemütstiefe Auffassung des Weltprozesses, einen tiefen Eindruck von der Vergänglichkeit selbst der Götter, von der Schuld und dem Bösen in der Welt. Sie wollen mit ihren Göttern stehen und fallen. Es ist ein idealer sentimentaler Zug in dieser Religion, ein Bewufstsein von der starken Differenz zwischen der schuldvollen Wirklichkeit und dem Ideale, zugleich ist ein persönlicher Zug der Anhänglichkeit an die Führer, Gefolgstreue vorhanden. Diese Richtung auf die Persönlichkeit macht sich in ihrer Auffassung des Christentums in der persönlichen Beziehung zu Christus geltend. Ebenso zeigt das germanische Christentum das stärkste Bewufstsein von der Schuld, wie schon die Versöhnungstheorie des Anselm, vor allem aber Luther beweist, dessen Reform ihr Zentrum in der Befreiung von der Schuld, in der Rechtfertigung hatte. Das Christentum der Germanen ergreift Christus als den Sünderheiland, als den Herzog der Seligkeit und haftet im Gemütsleben. Die tieferen Elemente der altgermanischen Religion, soweit sie über die Naturreligion hinausgehen, sind in der germanischen Modifikation des Christentums zur Geltung gekommen. Man kann übrigens hinzufügen, dafs der gesamte Protestantismus auch dem Einflufs des griechischen Humanismus und der altrömischen Hochschätzung des Staates sich offen gehalten hat und dafs auf diese Weise der Protestantismus sich bemüht hat, das Berechtigte all dieser Religionen in sich aufzubewahren, indem er die intellektuell-ästhetische Bildung der Griechen mit der Tatkraft der Römer und der germanischen Gemütstiefe zu verbinden und demgemäfs die Ausgestaltung des Christentums zu modifizieren suchte.

In der neuesten Entwickelung des Christentums treten die Beziehungen zu den orientalischen Religionen, der brahminischen, buddhistischen durch den ausgedehnten Weltverkehr in den Vordergrund, mit denen das Christentum sich auseinanderzusetzen beginnt.

Auch hier zeigt das Christentum das Ideal der Universalreligion, indem es auch auf diese Religionen einzugehen vermag. Der Brahmanismus und Buddhismus haben sich in der christlichen Welt in der Form des philosophischen Pessimismus geltend zu machen gesucht. Man hat daraufhin das Christentum nach seinen pessimistischen Elementen untersucht. Es bleibt jedenfalls unbestritten, dafs in Bezug auf die Beurteilung dieser Welt das Urchristentum einen stark pessimistischen Zug aufweist, der der Zeitstimmung entsprach, wie in den ersten christlichen Jahr-

hunderten ein starkes Sühnebedürfnis durch die Welt ging, auch der Kult des heilenden Gottes, des Äskulap, weit verbreitet war. Wenn man gemeint hat, dafs dieser Pessimismus durch einen eudämonologischen Optimismus ergänzt sei, so ist das nicht völlig richtig, da nicht ein muhamedanisches Paradies, sondern vollkommene Gottesgemeinschaft und sittliche Vollkommenheit als die Quelle der jenseitigen Seligkeit auch in dem Urchristentum überwiegend in Betracht kommt, wenngleich auch chiliastisch-jüdische Zukunftshoffnungen nicht fehlen. In dem Christentum unter griechischem Einflusse trat eine mehr optimistische Beurteilung der vorchristlichen Welt hervor, die unter der Pädagogie des Logos gestanden hatte, und ebenso wurde die christliche Gegenwart mehr optimistisch in der Logosreligion aufgefafst, in der die Vollendung der gesamten religiösen Entwickelung und die dem Wesen des Menschen adäquate Religion gegeben sein sollte. Freilich klangen auch hier pessimistische Stimmungen an, wenn die Erde nach Origenes ein Strafort sein sollte und wenn der Mensch der φθορά und der teilweisen Herrschaft der Sinnlichkeit verfallen sein sollte. In dem Abendland dagegen und besonders im Mittelalter herrscht die pessimistisch-tragische Stimmung vor und zog sich sogar in das Jenseits hinein. Indem die vorchristliche Welt von Augustin als verloren und total verdorben angesehen wurde, war die Anknüpfung an dieselbe eine geringe. Das Ideal, das sich hier bildet, ging über diese Welt hinaus und war die Ablehnung aller natürlichen Ethik wenigstens in den an Brahminische Askese erinnernden mönchischen Idealen. Dazu kam, dafs man auch das Jenseits insofern pessimistisch auffafste, als die meisten im Fegefeuer noch lange sich aufhalten sollten, so lange, dafs diese Zeit nahezu als eine endlose für viele erscheinen konnte. So trat die Idee der Erlösung zurück; man könnte hier wirklich eine Parallele mit dem Kreis der Wiedergeburten finden, wenn nicht doch dieser Pessimismus ethisch motiviert wäre und mehr die ethische Läuterung als die Fortsetzung der Leiden ins Auge fafste. Das endgültige Ziel freilich war auch hier ein positives, die ethische Vollendung in voller Gottesgemeinschaft und Seligkeit, nur getrübt durch die Annahme der *ewigen* Verdammnis für die Verlorenen.

In dem alten Protestantismus trat zwar die Diesseitigkeit weit stärker hervor, verbunden mit einem die ethischen Güter würdigenden Optimismus, aber doch auf Grund eines ethischen Pessimismus, sowohl in dem Sinne, dafs der Mensch sittlich-religiös

in einer grundsätzlich falschen Richtung und im Zustande religiös-sittlicher Ohnmacht sich befinde, als auch in dem Sinne, dafs er selbst nur bei einiger Einsicht in seinen Zustand in Verzweiflung enden müfste, wenn nicht die Erlösung ihm zu Hilfe käme. Aber andererseits hat der Protestantismus eine mehr optimistische Auffassung der natürlich-ethischen Welt befördert und in diesem Sinne eine mehr diesseitige Ethik der katholischen Mönchsethik entgegengestellt und positiv wertvolle Ziele auch schon im Diesseits in Familie, Staat, Kultur anerkannt, wenn auch nicht ohne einen pessimistischen Rückschlag im Pietismus und ihm verwandten Richtungen. Man wird also alles zusammengenommen wohl sagen können, dafs das Christentum in seiner Entwickelung das pessimistische Element, das jenen beiden Religionen eigentümlich ist, nicht unberücksichtigt gelassen hat, nur mit dem Unterschied, dafs die Erhebung über das Naturleben eine positive ist, nicht blofs ein Eingehen in Nirwana, und dafs der Pessimismus selbst, soweit er vorhanden ist, nicht das Leiden, sondern die Sünde in den Mittelpunkt stellt.

Aber erst in der neuesten Zeit sind wirklich bewufst die Verhandlungen mit dem Pessimismus geführt worden. Die grofsen technischen Fortschritte infolge der modernen Naturkenntnis haben nicht die dauernde Befriedigung für die Gesamtheit der modernen Völker gezeitigt, welche man erwartet hatte, und der optimistische Glaube an die natürliche Güte der menschlichen Natur, wie er in der rationalistischen Periode geherrscht hatte, wurde erschüttert. So wurde einem einseitig optimistisch kulturfreudigen Christentum der Pessimismus entgegengehalten. Die Verhandlungen hierüber sind noch im Gang und bilden einen Beweis dafür, dafs das Christentum auch bereit ist, das Berechtigte dieser orientalischen Religionen in höherer ethischer Form anzuerkennen, indem es die Differenz zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit berücksichtigt, freilich nicht um zum Quietismus zu kommen, sondern zu einer um so energischeren Tätigkeit im Dienste des Ideals.

Wenn der Brahmanismus nicht das Eingehen in Nirwana, sondern die Einheit mit dem Brahm als das Ziel erkennt, in welchem jeder sich mit dem anderen eins weifs, weil in jedem dasselbe Brahm der ewige Kern ist, so hat die mittelalterliche Mystik ähnliche Ideen. Und zweifellos ist auch hierin das berechtigt, dafs die Gottheit die allen Menschen gemeinsame Grundlage ihres Seins ist. Den Gedanken, dafs Gott auch Sein ist,

wird man nicht beiseite werfen dürfen, wenn auch dieses Sein näher bestimmt werden mufs. Es ist für die Religion wie für die Ethik gleich bedeutsam, das göttliche Sein anzuerkennen. Das rein für sich unbestimmte Sein hat das Christentum zwar überholt, aber es wird immer die Gottheit als Sein, und zwar als absolutes Sein anerkennen müssen, wenn dieses Sein auch näher als tätiges, geistiges, ethisches Sein bestimmt wird. Gegen ein metaphysikscheues rein praktisches Christentum würde man immer wieder an das göttliche Sein, an Gottes Substanzialität erinnern müssen. Die Geschichte des Christentums scheint auch darauf hinzuweisen, dafs, sobald eine dogmatische Scholastik anfing die näheren Bestimmtheiten des göttlichen Seins zu anthropomorphisieren, immer wieder als Gegengewicht der Hinweis auf das absolute unendliche Sein in der Mystik hervortrat, das freilich selbst doch wieder eine nähere Bestimmung geistig-ethischer Art fordert, um dem Christentum voll zu entsprechen, das den unbedingten Wert des Sittlichen aufrecht hält.

Mit dem Pessimismus hat sich in der neuesten Zeit eine dualistische Betrachtungsweise vielfach verbunden, so z. B. wenn Stuart Mill meint, dafs ein gutes Wesen nur dann Urheber der Welt sein könne, wenn es, nicht allmächtig, durch eine Gegenkraft in der Welt gehemmt werde. Das Christentum hat von jeher die Gegensätze in der Welt so scharf betont, dafs es das Berechtigte des dualistischen Ideals sich auch aneignete. Zwar hat es niemals eine ursprünglich feindliche Macht angenommen, einen metaphysischen Dualismus hat es durch seine Vorstellung von dem Schöpfergott ausgeschlossen. Aber einem ethischen Dualismus hat es sich nicht immer entzogen, insofern dem Gottesreiche ein Reich des Teufels entgegengesetzt wurde, wie schon das Johannesevangelium die Idee des Kampfes des Gottesreiches mit dem Reiche des Teufels kennt. Man hat hier durch das Judentum vermittelten Einflufs der persischen Religion vermutet. Auch im Christentum ist wie im Persertum nicht nur der Glaube an ein geoffenbartes Gesetz wieder gefordert, auf einzelne Werke ethischer und zeremoniöser Art wieder gedrungen, selbst die Idee der Übertragbarkeit der guten Werke von dem einen auf den andern wieder geltend gemacht, der Kampf für das christliche Reich als ein Kampf der guten Macht gegen die böse, aber als ein Kampf der Macht mit äufseren Machtmitteln behandelt worden, auch die Harmonie von Geist und Leib,

wie sie durch eine künftige Auferstehung hergestellt werden soll, ist vom Christentum angenommen: alles Punkte, die der Parsismus schon kennt. Kurz, man kann sagen, dafs das christliche Ideal sich nicht gegen die ethischen und physischen Mängel der Welt verschliefst, die der Grund des Dualismus sind, zumal selbst die Ansicht von der Fortdauer des Reiches des Bösen, wenn auch nur in der Form ewiger Verdammnis, in ihm nicht ausgeschlossen ist. Und auch hier ist zu bemerken, dafs dieser ethisch-dualistische Zug am stärksten hervortritt, wenn eine zu optimistische Auffassung der gegenwärtigen Welt, insbesondere in ethisch-religiöser Hinsicht sich zeigt. Man kann hier selbst an den Auswüchsen, die innerhalb der christlichen Entwickelung hervorgetreten sind, erkennen, dafs das Christentum bereit ist, das Berechtigte des Dualismus anzuerkennen, ohne deshalb dem physischen und metaphysischen Dualismus zu verfallen, als wenn es eine der Gottheit entgegenstehende Urmacht gäbe und eine böse Substanz, der ein Teil der Menschheit mit Notwendigkeit verfallen ist. In letzter Instanz wird im Christentum doch der Gegensatz zwischen gut und böse auf die Freiheit zurückgeführt und auf freiem Wege überwunden, mag immerhin die populäre Form christlicher Vorstellungen von einem Kampf mit dem Teufel und den Dämonen reden, der aber doch auch auf die Freiheit zurückgeführt wird, da die Dämonen den in Gott freien Personen nichts anhaben können, wie sie ja selbst auch durch Freiheit gefallen sein sollen. Wenn das Christentum als sein Ideal die Erlösung und positive Herstellung ethischer Gottesgemeinschaft ansieht, so kann es vollkommen einer Auffassung des Lebens als eines Kampfes gerecht werden, welche die Erlösungsbedürftigkeit auf das stärkste betont, wenn sie nur nicht soweit geht, die Erlösungsfähigkeit durch einen metaphysischen Dualismus auszuschliefsen.

Erst die neuere Zeit, welcher es überhaupt eigentümlich ist über das Wesen der Religion und des Christentums wissenschaftliche Untersuchungen anzustellen und dadurch das religiöse Bewufstsein selbst nach der Seite der Erkenntnis auf eine höhere Stufe zu erheben, hat auch über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen so objektiv nachzudenken begonnen, dafs man es als einen Vorzug des universalistischen christlichen Religionsideals erkannte, dafs es auch das Berechtigte anderer Religionen in sich aufnehmen kann, und zwar nicht blofs in der Form, in welcher

die Popularreligion Reste früherer Religionsstufen aufbewahrt, sondern so, dafs das Haltbare des einer Religion zu Grunde liegenden Ideales erhalten bleibt. Dies zeigt sich noch ganz besonders an einem Punkte der neueren Entwickelung, nämlich im Verhältnis zu der Natur. Es ist durchaus natürlich, dafs das Chrsitentum, dessen Ideal die positiv universal-ethisch bestimmte, ungetrübte Gottesgemeinschaft ist, zunächst bei seiner Entstehung die Neuheit dieses Standpunktes auf extraordinäre Weise zu markieren suchte und überhaupt für die Selbständigkeit des Geistes mehr Interesse bewies als für die Natur. Trotzdem ist doch die Tatsache nicht abzuleugnen, dafs die Naturkenntnis und die Naturbeherrschung heutzutage bei den christlichen Völkern am weitesten fortgeschritten ist, was doch wohl teils darauf zurückzuführen ist, dafs im Christentum der Geist Herr seiner selbst geworden ist und dafs die Natur zugleich als göttliches Produkt geschätzt wird und so der Geist sich von der Natur genügend unterscheiden kann, um sich ihr objektiv gegenüberzustellen, und da sie nicht mehr eine fremde Macht ist, sie objektiv zu erkennen und durch Erkenntnis zu beherrschen. Die Voraussetzung für diese Auffassung der Natur ist aber ihre durchgängige Gesetzmäfsigkeit. Es ist nun ein Zeichen dafür, wie das Christentum es versteht, den Fortschritten der Erkenntnis standzuhalten, dafs heute ein grofser Teil der christlichen Denker durchaus bereit ist, auch die Offenbarung der Gottheit in der Natur in ihrem gesetzmäfsig verlaufenden Leben in das christliche Gottesbewufstsein aufzunehmen. Es ist in der Tat hierin nur ein Fortschritt zu begrüfsen, insofern es dem christlichen Grundprinzip durchaus keine Einbufse einbringt, wenn die ethische Gottesgemeinschaft sich mittels der bewufst in ihrer Gesetzmäfsigkeit erkannten und mittels dieser Erkenntnis gesetzmäfsig beherrschten Natur betätigt, da gerade durch diese neueren Gesichtspunkte eine zusammenhängendere Tätigkeit ausgeübt und eine vollkommenere Vereinigung von Geist und Natur hervorgebracht werden kann. Indem dieses Bewufstsein von der in der Naturordnung gesetzmäfsig sich offenbarenden Wirksamkeit Gottes in das christliche Bewufstsein aufgenommen wird, wird auch das Berechtigte von dem, was als Ideal den vollkommeneren Naturreligionen vorschwebt, in der Naturordnung (wie z. B. in der chinesischen und babylonischen Religion) oder dem Naturleben (wie in der ägyptischen Religion) das Göttliche zu finden, von dem christlichen Ideal anerkannt.

Zwar hatte das Christentum die Beziehung zu der Natur niemals ganz aufgegeben; aber es hatte anfänglich seinen übernatürlich-geistigen Charakter so stark geltend gemacht, dafs es nur entweder in der Form von Wundern oder in der Form zukünftiger transcendenter Vorstellungen von der einstigen Verklärung des irdischen Leibes, von der einstigen Befreiung der Natur von der jetzigen Unvollkommenheit, in der Erwartung eines vollkommenen Lebens, der vollkommenen Korrespondenz der Natur mit dem vollkommenen Zustande des Geistes im Jenseits, die Natur berücksichtigte und nur für das Diesseits die ethiscke Forderung stellte, dafs der Leib ein Tempel des heiligen Geistes sein solle. Hingegen ist der Gedanke, dafs in der Naturordnung und ebenso in dem gesamten natürlichen Leben auch Göttliches sich offenbare, lange nicht gewürdigt. Dafs in der ersten Zeit der Gegensatz gegen die Welt stärker hervortrat, weil das Neue des christlichen Prinzips das Bewufstsein erfüllte, ist vollkommen begreiflich. Als aber das Interesse an der diesseitigen Welt bei den christlichen Denkern sich energischer geltend machte, da wurde auch der Blick auf die Natur gerichtet. Das neue Problem, das nunmehr auftauchte, war dies, dafs die ethische Weltordnung mit der naturgesetzlichen, mechanisch - dynamisch - teleologischen in Harmonie gebracht werde. Dafs eben damit zugleich auch die psychologischen Gesetze, d. h. die natürlichen Gesetze des Seelenlebens Berücksichtigung fanden, dafs man auch auf das psychophysische Problem sich richtete, war ebenfalls von grofser Bedeutung. Es ist aber durchaus nicht dem christlichen Prinzip zuwider, dafs die Natur durch die geistige Aktion verklärt wird, indem man sie nach ihren G e s e t z e n behandelt. Wenn sich die alte christliche Zeit wie das gesamte Altertum die Einwirkung des r e l i g i ö s e n Geistes auf die Natur nur in Form der Wunder vorstellen konnte und in supernaturaler Weise die Gottheit eingreifen liefs, so ist die Vorstellung von der Macht des Geistes über die Natur, die ein Geschöpf Gottes ist, in der Form einer gesetzmäfsigen Beherrschung der Natur durchaus nicht der christlichen Grundidee zuwider. Wenn man meint, Gott könne nicht an die Naturgesetze gebunden sein, weil er Urheber derselben sei, so stellt man sich Gott als eine willkürliche Macht vor, die die von ihr der Natur gegebenen Gesetze selbst wieder teilweise aufhebt. Dafs die Idee der göttlichen Mitteilung an die Welt, die in der Gottmenschheit gipfelt, diese Vorstellung von Gott notwendig mache, ist schlechterdings nicht

einzusehen. So beschränkt also eine Religion ist, die Gott nur in der Naturordnung findet, weil da der Geist noch nicht zur Selbständigkeit gekommen ist, so berechtigt ist es, in die Religion des Geistes die Anerkennung der Naturordnung noch aufzunehmen, mittels derer der Geist die Natur gerade in seine Dienste zu nehmen vermag.

Was aber das Naturleben angeht, so hat das Christentum zwar die Überwindung des Todes durch das Leben hervorgehoben und damit in neuer Form das Ideal der ägyptischen Religion aufgenommen, welche das Leben in dem Osiriswerden verheifst, von Wassern des Lebens spricht, wie das Johannesevangelium, und chiliastisch anmutende Vorstellungen von dem künftigen Leben vertritt; es hat auch die Idee des sich selbst hervorbringenden Lebens, wie es in mythologischer Form in dem Re Hamarchu vertreten ist, anerkannt. Christus hat einen tiefen Eindruck von der Herrlichkeit des Naturlebens, das er als Symbol geistiger Vorgänge verwendet. Später aber meinte man, dafs die Sünde die vergängliche Natur verdorben habe. Erst in der neueren Zeit, seit die Naturwissenschaft nachgewiesen hat, dafs auch vor der Entstehung des Menschen in der Natur schon Tod und Leiden war, hat man versucht, das Naturleben trotz seiner Vergänglichkeit als ein Produkt göttlichen Wirkens zu verstehen. Die Naturphilosophie Schellings nicht minder wie Goethe haben nach dieser Seite den Blick erweitert, indem sie auch in dem Naturleben die Spuren der Gottheit aufsuchten, und es ist auch hier nicht zu sehen, was das christliche Ideal gegen eine solche Erweiterung des Blicks einwenden sollte. Die Religion, welche die volle Kräftigkeit des Geistes betont, kann auch in dem Leben der Natur die Offenbarung des nach Mafs und Ordnung Leben spendenden göttlichen Geistes finden, und die unendliche schöpferische Fülle des Naturlebens, wie sie in den mannigfachen Gestalten des Naturlebens sich darstellt, zeigt sich schon hier als die Besiegerin des Todes, der jeder einzelnen Erscheinung des Naturlebens ihr Mafs bestimmt.

Wir sehen aus dem Gesagten, dafs das Ideal der christlichen Religion so beschaffen ist, dafs das Christentum das Wesentliche anderer Religionsformen in sich aufnehmen und dafs sein Prinzip mit dem Fortschritt des Bewufstseins standhalten kann. Es ist die Dialektik des religiösen Prozesses, dafs jede Religionsform, welche ihren Inhalt für den jeweils höchststehenden hält und nicht allumfassend ist, dadurch ad absurdum geführt wird, dafs ihr

Prinzip sich als ungenügend zur Lösung bestimmter Rätsel erweist, die sich auftun. Es wird dann diese Religion mit Notwendigkeit auf eine höhere hinweisen, wie denn auch die verschiedensten Religionen eine Ahnung davon aussprechen, dafs ihr Ideal überholt werde. Aber das, was sie vertreten, bleibt doch als Moment für die Entwickelung aufbewahrt. Zwar kann man nicht zeigen, dafs in der Weise der Fortschritt vor sich geht, dafs immer die nächst höhere Religion die Momente der niederen aufbewahrt, weil diese oft einander entgegengesetzt sind, wie z. B. das Eingehen in Nirwana von der persischen Eschatologie beseitigt ist, wie die supranaturalen Religionen, die die Natur dem göttlichen Willen unterwerfen, den Zusammenhang der Naturordnung nicht erkennen. Aber im Laufe der Entwickelung kommt doch eine Religion, welche das Berechtigte aller in sich aufzunehmen vermag, und diese ist das Christentum. Wir haben gesehen, wie die verschiedenen Religionen verschiedene Ideale der Religion vertreten, wie sich dieselben aber im Prozefs als ungenügend erweisen und wie das Christentum diejenige Religion ist, welche das Berechtigte der aufserchristlichen Religionsideale in sich aufnehmen kann, weil das Ideal der christlichen Religion eine möglichst allseitige Entfaltung mannigfacher Art ohne Veränderung ihres Grundprinzips ermöglicht. So scheint bis jetzt der religiöse Prozefs in dem Christentum auszumünden.

Indes ist diese Ansicht nicht allgemein anerkannt, dafs in dem Christentum das Ideal der Religion überhaupt realisiert sei und fort und fort realisiert werden könne. Man fordert vielmehr eine neue Religion, sei es dafs man an seinem historischen mit Wundern erfüllten Charakter, sei es, dafs man an seinem ethischen Optimismus Anstofs nimmt, sei es dafs man meint, dafs nur eine Religion, welche in der Verehrung des Unerkennbaren ende, als die endgültige Religion angesehen werden könne, während wieder andere an dem Christentum tadeln, dafs es keinen einheitlichen Charakter trage oder dafs es als Religion des Mitleids, als soziale Religion der Masse selbständigen kräftigen Naturen den Weg versperre, während andere wieder meinen, dafs es nicht genug den sozialen Interessen gerecht werde. Alle diese Einwände führen dazu, eine neue Religionsform zu fordern. Es wird daher die Aufgabe sein, das Ideal der Religion selbst zu untersuchen, an dem wir allein einen Mafsstab zur endgültigen Beurteilung der Religionen haben. Es ist also nun die Frage zu erörtern, ob die Vernunft

ein **absolutes** Religionsideal bilden kann, wie im bejahenden Falle dieses Ideal beschaffen ist, wie weit dieses Ideal ins Konkrete beschrieben werden kann und wo die Grenzen für die konkreten Ausführungen desselben sind.

Das absolute Religionsideal.

Man könnte denken, dafs die Entwickelung des endlichen Bewufstseins ein absolutes Ideal ausschlösse, weil die Erfahrung zeigt, dafs ein Ideal, solange es dem gegebenen Zustand des Bewufstseins entspricht, vollauf genügt und man es für unübersteiglich hält. Erst der Fortschritt des Bewufstseins zeigt dann Seiten, welche von diesem Ideal nicht genügend berücksichtigt werden können, und indem diese Einseitigkeit sich immer mehr fühlbar macht, entsteht das Bedürfnis den gegebenen Zustand zu überschreiten. Die hiermit verbundene Skepsis wird von der konservativen Religion natürlich sehr verübelt; aber nichtsdestoweniger ist sie das Mittel zum Fortschritt und als Durchgangspunkt völlig berechtigt. Nun würde sich aber fragen, ob es denn überhaupt ein Ideal geben kann, das vernunftnotwendig und allgemeingültig ist. Es mufs hier aber ausdrücklich hervorgehoben werden, dafs das Wesen der Religion und das Ideal der Religion nicht notwendig identisch sind. Denn zum Wesen der Religion gehören diejenigen Merkmale, welche allen Religionen gemeinsam sind, das Ideal der Religion dagegen ist bestimmter, weil es die unvollkommeneren Erscheinungsformen der Religion, die den unvollkommenen Bewufstseinszuständen entsprechen, übersteigt. Das Wesen der Religion könnte man psychologisch auf den Einheitstrieb zurückführen, wie er **jedesmal** dem Bewufstseinsstadium entsprechend, den Gegensatz des Ich zu der Aufsenwelt durch eine über der Sinnenwelt liegende Macht auszugleichen sucht, sei es dafs das Ich sich in seiner Eudämonie oder in seinem moralischen Wollen oder in seinem Erkenntnistrieb oder in seinem ästhetischen Bedürfnis gehemmt sieht. Hingegen könnte das Ideal der Religion sich nicht damit begnügen, nur auf die Ausgleichung Eines Gegensatzes und nur in einer einem beliebigen Bewufstseinszustand entsprechenden Form zurückzugehen. Vielmehr müfsten hier alle Hemmungen und Gegensätze durch den Rückgang auf eine letzte, hinter den Erscheinungen liegende einheitliche Macht überwunden werden und in einer solchen Form, dafs diese letzte Einheit allumfassend und zugleich alle Gegensätze überragend vorgestellt

würde. Wenn man meint, weil das Bewufstsein in beständiger Entwickelung sei, sei es ein Irrtum, von einem absoluten Ideal der Religion zu reden, so ist das jedenfalls insofern nicht zutreffend, als es bestimmte Punkte gibt, die nicht übertroffen werden können.

Zunächst gehört dahin die Forderung, dafs dieser Einheitstrieb nur in einer Religion zur Ruhe komme, welche das Bewufstsein des Menschen stetig erfüllt. Jede Religion, welche direkte Unterbrechungen des frommen Bewufstseins erfährt, ist unvollkommen. Das ist nicht in dem absorptiven Sinne gemeint, als ob wir gar kein weltliches Bewufstsein haben sollten, sondern in dem Sinne, dafs das fromme Bewufstsein beständig durchklingen soll, dafs die Grundgesinnung des Menschen eine fromme sein und dafs diese Grundgesinnung nirgends verleugnet werden, überall mitklingen soll. Wenn aber dieser Zustand dauernder Frömmigkeit nicht behauptet werden kann, so ist diejenige Form dem Ideal am entsprechendsten, welche darauf hält, dafs der etwaige Mangel an Frömmigkeit sofort aufgehoben werde, welche so energisch ist, dafs sie keine Pause der Frömmigkeit duldet, ohne dagegen sofort zu reagieren und die Herrschaft des Gottesbewufstseins wiederherzustellen. Diese Forderung schliefst aber in sich, dafs alle Gegensätze in der Frömmigkeit, in der Beziehung auf die Gottheit ausgeglichen werden. Das Ideal der Religion fordert deshalb, dafs alle Gegensätze, die wir erfahren, seien sie praktischer oder theoretischer Art in der letzten Einheit, in der Gottheit überwunden und zur Harmonie aufgehoben werden, ebenso aber dafs alle unsere Funktionen, dafs alle Gebiete, mit denen wir zu tun haben, in letzter Hinsicht auf Gott als ihre letzte Quelle bezogen werden. Das leuchtet von der negativen Seite zunächst sicher ein. Man nehme z. B. an, man würde den Gegensatz der eudämonischen Wünsche des Ich und der Hemmungen, die ihm entgegenstehen, nicht auf die Gottheit beziehen, so würde es auch nicht möglich sein in jedem Momente das Gottesbewufstsein aufrecht zu erhalten, man müfste denn alle eudämonischen Wünsche aus dem Herzen verbannen, was unmöglich ist. Dann würde das fromme Bewufstsein also nicht allumfassend sein. Man würde vielleicht im ethischen Bewufstsein mit Gott als der Quelle des Ethischen sich eins wissen, aber in Bezug auf das Eudämonische sich von den Zufälligkeiten der Welt abhängig glauben, die nicht auf die Gottheit zurückzuführen wären. Damit würde unser Bewufstsein zerrissen sein und das Einheitsbedürfnis wäre nicht be-

friedigt. Oder man nehme an, Gott werde als die die geistige Welt durchwaltende Vernunft aufgefafst, aber das Leben der Natur würde von dieser Vernunft ausgenommen. Dann würden wir, soweit wir mit der Natur zu tun haben, uns in einem beständigen Dualismus befinden. Oder man nehme an, das Erkennen habe mit der Religion gar nichts zu tun, es werde als eine Funktion für sich angesehen. Dann würden wir als erkennende Wesen uns nicht auf Gott beziehen, nicht in Gott die letzte Basis der Wahrheit finden können. Damit wäre das Erkennen profan und stünde zu der Religion im Gegensatz. Wenn es dagegen wahr ist, dafs die Gottheit alle Gegensätze ausgleicht, so sind auch die Hemmnisse, die unserem Erkennen entgegenstehen, prinzipiell in der Gottheit überwunden, und wer sich mit der Erkenntnis befafst, braucht deshalb nicht unfromm zu sein. Kurz, das Ideal der Religion erfordert, dafs alle Bestimmtheiten in der Welt auf Gott zurückgeführt werden können, dafs alle unsere Betätigungen als gottgewollte geschehen. Das Ideal der Religion schliefst hiernach in sich, dafs alle psychologischen Funktionen, dafs alle unsere Beziehungen zur Welt, dafs alle Weltrealitäten auf ihn als die letzte Quelle zurückgeführt werden. Denn nur so ist ein kontinuierlich-frommes Bewufstsein möglich, nur so ist der Einheitstrieb des Menschen in der Frömmigkeit zur Ruhe gekommen.

Das ist natürlich wie gesagt, nicht im absorptiven Sinne gemeint, dafs wir nicht in der Welt selbst tätig sein sollen, dafs nicht alle Gebiete unserer Betätigung nach ihren eigenen Gesetzen behandelt werden sollen, dafs die Religion direkt alle Gebiete, sei es durch Offenbarung, sei es durch Kirchen, beherrschen solle. Im Gegenteil ist es eine bekannte Tatsache, dafs gerade auf den tieferen Religionsstufen die gesamte sittliche Betätigung, die gesamte Kultur direkt auf die Religion zurückgeführt wird. Es tritt dann immer mehr die Emanzipation der weltlichen Gebiete von der Religion hervor; die eigenen Gesetze des künstlerischen, wissenschaftlichen, staatlichen, ökonomischen Arbeitens machen sich geltend. Die Religion verliert ihren Einflufs auf die konkrete Ausgestaltung dieser Gebiete. Sie breiten sich selbst immer mehr aus; immer mehr tritt Teilung der Arbeit ein. Das ist der normale Gang der Entwickelung. Ja eine Religion, die staatliche, soziale Einrichtungen von sich aus vorschreibt, die wissenschaftliche Forschung hemmen will, die die Freiheit künstlerischen Schaffens in die von ihr gezogenen Schranken bannen will, wird nach und

nach gerade von den besten Geistern als eine lästige Fessel empfunden. Der allumfassende Charakter der Religion zeigt sich nicht darin, dafs sie alle Gebiete beherrscht. Das Ideal der Religion schliefst vielmehr diese Auffassung geradezu aus, welche ein dauerndes Hemmnis für den Fortschritt der Menschheit sein würde.

Wenn wir die Forderung aufstellen, dafs keiner der psychologischen Faktoren von der Frömmigkeit ausgeschlossen sein soll, so ist damit nur dies gemeint, dafs Gefühl und Wille, Phantasie und Intellekt bei der Religion beteiligt seien, dafs wir uns bewufst seien, dafs alle diese psychologischen Faktoren nur unter der Voraussetzung normal funktionieren, dafs wir annehmen, dafs sie von dem göttlichen Geiste belebt und in ihrer Aktivität erhalten werden, dafs die Gegensätze, in welche das denkende, ästhetisch-schaffende, fühlende, wollende Ich in seinem Zusammensein mit der Welt verwickelt wird, in der Beziehung auf die Gottheit zur Harmonie ausgeglichen werden können, dafs man sich bewufst sein soll, wenn man in einer dieser Funktionen begriffen ist, ein gottgewolltes Werk zu vollbringen. Ebenso gehört es zu dem Ideal der Religion, dafs man imstande ist, die Gesetze, welche in der Natur gelten, die Gesetze, welche in den verschiedenen Gebieten des menschlichen Lebens herrschen, als gottgewollte, gottgegebene Gesetze anzusehen, und dafs man gerade darum sich bewufst ist, sie kennen zu müssen, um sie zu respektieren. Kurz, das Ideal der Religion kann nicht so beschaffen sein, dafs es den Fortschritt der Menschheit, die freie Bewegung des Menschen hemmt, sondern dafs es beides fördert. Hieraus geht aber von selbst hervor, dafs das Ideal der Religion ein so umfassendes sein mufs, dafs es die durch die Selbsttätigkeit des Menschen bedingte Entwickelung in sich aufnehmen mufs. Es mufs, wenn ich so sagen soll, alle künftigen Fortschritte der Menschheit in sich schliefsen, ohne dafs wir diese im Konkreten, in das Ideal aufzunehmen genötigt oder auch nur berechtigt wären, weil eben durch eine konkrete Fixierung Fortschritte über diese Fixierung hinaus schon wieder ausgeschlossen wären. Wenn wir das kurz ausdrücken, so mufs das Ideal der Religion so beschaffen sein, dafs in ihm die Potenz einer unendlichen Entfaltung der menschlichen Kräfte und eines Zusammenschlusses der Menschen mit der Natur enthalten ist. Das ist das freilassende Moment in dem Religionsideal.

Fragen wir, wie dieser Charakter am besten bezeichnet wird, so gibt es wohl kaum einen passenderen Ausdruck als das Ideal der Religion mufs die Gottmenschheit sein.

In der Gottmenschheit ist eben dies gegeben, dafs der Mensch mit seinem Ich von Gottes Geist erfüllt ist und doch nicht so, dafs Gott ihn verzehrt, dafs der Mensch in Gott untergeht, sondern so, dafs er auf Grund der Immanenz des göttlichen Geistes, auf Grund der göttlichen Beseelung in den menschlichen Formen den göttlichen Inhalt darstellen kann, dafs er sich auf Grund der Einheit mit Gott frei betätigt und in diesem Sinne alle seine Werke in Gott getan sind. Wenn der Naturforscher den Gesetzen der Natur nachgeht, wenn er den Zusammenhang der Natur zu erforschen sucht, wenn er der Natur lauscht, so lauscht er eben den Gesetzen, die von Gott stammen. Wer die Schönheit der Natur bewundert, wird inne, welche reiche übermenschliche Phantasie sich in der Natur doch zugleich gesetzmäfsig offenbart. Wer in seiner l e t z t e n Gesinnung sich bewufst bleibt, hier überall göttlichen Spuren nachzugehen, denselben göttlichen Spuren, die sich in seinem Bewufstsein erschliefsen, der ist nicht unfromm, sondern fromm. Eine solche Gesinnung hindert nirgends die freie Bewegung des Geistes; sie macht auch nicht weltabgeschieden; sie wirkt nicht absorptiv. Im Gegenteil, sie wirkt befreiend, weil sie in dem grofsen Weltzusammenhang auf das Eine Göttliche hinweist, das sich in der Welt offenbart, dessen Spuren im kleinen wie im grofsen zu verfolgen die Aufgabe des denkenden Menschengeistes ist. Und gerade weil in der Religion alle Fäden zusammenlaufen, so kann die fromme Gesinnung vor einer falschen Enge des Bewufstseins behüten, indem jeder sich bewufst wird, dafs das, was er als seine besondere Aufgabe als Gottesdienst treibt, nur ein Glied in dem grofsen Ganzen ist, dem Ganzen, das ein einzelner endlicher Geist zwar als Einheit sich zum Bewufstsein bringen, aber i m k o n k r e t e n niemals völlig durchdringen und ausdenken kann.

Nur eine Religion, welche der menschlichen Entwickelung freie Bahn läfst, welche die menschlichen Kräfte nicht einengt, sondern entfesselt, kann als die höchste, als die absolute Religion angesehen werden. Das aber ist eben die Religion der Gottmenschheit, denn in ihr ist die Gottheit dem Menschen als belebender, alle Kräfte steigernder Geist immanent, ohne dafs sie deshalb aufhörte, der alle einzelnen Seelen überragende absolute Geist zu sein, dem immer neue Ströme des Lebens entquellen.

Wer sich von diesem höchsten Wesen getragen weifs, das reine Tätigkeit ist, der hat eben damit eine unversiegliche Quelle der Tatkraft gegen alle Hemmungen der Welt.

Wenn das Ideal der Religion in der Gottmenschheit gegeben ist, so ist selbstverständlich hierin das ethische Moment aufbewahrt, denn wenn der Mensch selbständig wird durch den ihm immanenten göttlichen Geist, so ist es selbstverständlich, dafs er diese Selbständigkeit ethisch betätigt. Nach dieser Seite kann man das Ideal der Religion in der Einheit der Mystik und der Ethik finden. Das sittliche Handeln aus einer göttlich-menschlichen Kraft heraus enthält in sich die Potenz einer unendlichen Entwickelung, wie ich das in meiner Ethik des näheren gezeigt habe. Eben dieses Religionsideal ist das umfassendste, das es geben kann. Wollte man einwenden, dafs hier nur das persönliche Moment hervortrete, aber nicht Gott in der Natur, nicht Gott in der Geschichte, nicht der überweltliche Gott zu seinem Recht komme, so beruht das auf Mifsverständnis. Denn nie anders werden wir dazu kommen, Gott in der Natur zu suchen oder in der Geschichte, als wenn er sich im Menschen geoffenbart hat. Wie aber gerade das Verhältnis Gottes zur Natur besser soll verstanden werden, als von der Religion der Gottmenschheit, ist nicht zu sehen. Denn solange der Mensch der Natur gegenüber unfrei ist, kann er in ihr nur eine dunkle, unheimliche Macht ahnen; erst wenn der Geist durch die Gottmenschheit seiner selbst mächtig geworden ist, kann er auch die Natur als für sein Handeln, für sein Erkennen bestimmt, verstehen, wenn er sich bewufst wird, dafs die Natur, der er nach einer Seite seines Wesens zugehört, seinem Geiste zugänglich ist. Nur diese Religion ermöglicht ein völlig freies Verhältnis des Menschen zur Natur, die er als Gottes Schöpfung ansieht und in der er göttliche Aktion findet, ohne sich in der Natur zu verlieren, weil er selbst von göttlichem Geiste erfüllt ist. Diese Religion ermöglicht es, den gesetzmäfsigen Zusammenhang des Naturlebens anzuerkennen, gerade in ihm die Spuren der göttlichen Aktion zu finden, weil hier vorausgesetzt wird, dafs das Wirken der Gottheit als Resultat die gesetzmäfsig wirkende Ursächlichkeit sekundärer Kausalitäten hervorbringt, sowie dafs das menschliche Wirken auf die Natur gerade mittels der Benützung der erkannten Naturgesetze sich vollzieht. Die Religion der Gottmenschheit schliefst ja den Glauben nicht aus, sondern ein, dafs alle Hemmungen, die dem Menschen durch die Aufsenwelt zu teil werden, von demselben

Gotte als Anregungsmittel seiner Tatkraft geordnet sind, der ihm immanent ist. Aber es ist hier zugleich das Bewufstsein enthalten, dafs der Mensch die vornehmste Stätte göttlicher Offenbarung sei, dafs durch den gotterfüllten Menschen die Natur zum Symbol und Organ des Geistes gemacht werden soll, indem er die Natur den von ihm erkannten Gesetzen gemäfs behandelt. Denn die Gottmenschheit ist ethisch bestimmt und beides korrespondiert, die Freiheit des Menschen in sich selbst, die Selbsttaxierung des Menschengeistes als des spezifischen Organes des ihm immanenten, ihn beseelenden Gottesgeistes und die Freiheit des Menschen gegenüber der Natur, die er durch die Erkenntnis ihrer gottgegebenen Gesetze beherrscht.

Dafs aber erst die Religion der Gottmenschheit vor allen anderen Religionen das Verständnis der Geschichte eröffnen kann, braucht wohl nicht näher ausgeführt zu werden. Erst so erhält die Geschichte ihren vollen Wert, erst so sind in ihr gesta Dei per hominem; erst von diesem Moment kann die Geschichte der Menschheit eine gesteigerte geschichtliche Entwickelung des in der Gottesgemeinschaft zu sich selbst befreiten und sich immer freier entwickelnden und in seiner Wirksamkeit mittels der Natur sich betätigenden Menschengeistes werden. Erst so kann auch die vorchristliche Religionsgeschichte in dem rechten Lichte, in ihrer Bewegung auf das Ziel der Gottmenschheit hin gewürdigt werden. Erst so ist also die Religionsgeschichte erst Gegenstand wirklichen Verständnisses. Durch diese Religion der Gottmenschheit wird man erst recht auf den geschichtlichen Prozefs hingewiesen, weil erst hier die wirkliche volle Offenbarung der Gottheit gegeben ist, die als das Ziel aller vorangehenden und als der Ausgangspunkt aller nachfolgenden Entwickelung anzusehen ist, die Offenbarung Gottes im Geiste des Menschen selbst, mit der erst die ethischen Faktoren in der Geschichte zu vollem Verständnis kommen. Erst von hier beginnt die wahre Geschichtsbetrachtung, welche einsieht, dafs der Fortschritt der Geschichte in der Persönlichkeit begründet ist. Man stellt dieser persönlichen Betrachtung den sozialen Faktor gegenüber. Aber im Gebiete der Religion, wo es sich um das Verhältnis des Menschen zur Gottheit handelt, ist diejenige Religion die gröfste, die den unmittelbaren Zugang zu Gott eröffnet und nicht die Gemeinschaft zwischen Gott und den einzelnen schiebt, in welchem Falle der Mensch niemals zur wirklichen Freiheit der Kinder Gottes durchdringen würde. (S. o. S. 131 f. u. 143 f.) Das Ideal der Religion ist zuerst Ideal der innersten Frömmigkeit

und erst von hier aus handelt es sich um die Betätigung derselben in der Erscheinung. Die einmalige geschichtliche Offenbarung für sich, auf die man fast allgemein gerade in der Gegenwart ein so grofses Gewicht legt, ist kein Charakteristikum der absoluten Religion, im Gegenteil gerade sie kommt in tiefer stehenden Religionsformen oft genug vor. Vielmehr dafs der Inhalt der geschichtlichen Offenbarung ein e w i g e r ist, d. h. dafs er immer wieder erlebt werden kann, dafs die Offenbarung aufhört Offenbarung an Einem einzelnen zu sein, dem die andern blindlings folgen sollen, das ist ein Charakteristikum der absoluten Religion. Das ist aber in der Religion des Geistes, in der Religion der Gottmenschheit der Fall, welche nicht an ihren Anfang eine absolut unveränderliche Offenbarung, sondern eine Persönlichkeit stellt, in welcher die Gottmenschheit zuerst realisiert ist, die aber dann auch von den andern erlebt werden soll, welche dies Prinzip der gotterfüllten Persönlichkeit als die unendliche Potenz einer nicht abzusehenden Entwickelung hinstellt und aus dem Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken solcher Persönlichkeiten ein Reich Gottes entstehen läfst. Nicht die „objektive" Religion, sondern die persönliche Religion, nicht die Religion als soziale Tatsache und die Religion, die sich auf historische Offenbarung beschränkt, ist die höchste Religion, sondern die Religion, welche subjektiv-objektive in dem Sinne ist, dafs sie die Einheit Gottes und des Menschen in der Gottmenschheit erreicht. Diese Religion kann nicht auf Tatsachen sich gründen; sie kann gar nicht einmal „T a t s a c h e n" als den K e r n der Geschichte gelten lassen, sie kann nur in P e r s o n e n erscheinen und von Person zu Person sich fortpflanzen; sie mufs als den K e r n der religiösen Geschichte lebendige Personen anerkennen, die in ihrem Innersten das Prinzip der Gottmenschheit sich angeeignet haben. Erst so wird die Geschichte vollkommen wertvoll, wenn sie in diesem Sinne gesta Dei per hominem enthält.

Aber man will dieses Ideal nicht gelten lassen, weil es der Immanenz Gottes einseitig zuneige, weil die Überweltlichkeit Gottes nicht zu ihrem Rechte komme, weil bei dieser „Gottmenschheit" Gott zu sehr in die Weltgegensätze hereingezogen, der Abstand Gottes und des Menschen nicht gewahrt werde, der Abstand insbesondere, der in der Tatsache der Sünde zu Tage trete, der es unmöglich mache, von dem Prinzip der Gottmenschheit zu reden. Höchstens könne man Eine einzige Person als gottmenschliche anerkennen, aber doch auch das nur auf Grund einer ganz besonderen Wirk-

samkeit Gottes in ihr, die sie von den übrigen Menschen ausnehme, über sie erhebe und der göttlichen Sphäre zuführe. Aber von einem allgemeinen Prinzip der Gottmenschheit zu reden, das sei ein gefährlicher Idealismus, der uns in eine falsche Sicherheit einwiege, in eine Traumwelt versetze, aus der wir unsanft genug durch unsere wirkliche religiös-sittliche Beschaffenheit aufgeschreckt würden; kurz die Religion der Gottmenschheit überfliege die Wirklichkeit und rechne nicht mit der Sünde, die sie als nicht vorhanden behandle.

Dieser Einwand scheint viel für sich zu haben; es scheint das Ideal der Gottmenschheit etwas Titanenhaftes an sich zu haben, eine Erhebung des Menschen zum Gott, eine Art Vergottung, die die dem Menschen zugemessenen Schranken überschreite, der nicht zu s o l c h e r Freiheit sich erheben könne, ohne um so tiefer wieder in die Knechtschaft zu fallen. Und doch ist diese Gottmenschheit beständiger Gegenstand menschlicher Sehnsucht und selbst ein Athanasius hat das Wort gesprochen: *θεὸς ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοθῶμεν.* Wir haben schon oben angedeutet, dafs das Ideal in der ungetrübten Gottesgemeinschaft bestehe, dafs aber da, wo diese noch gehemmt sei, das Ideal eine Form der Frömmigkeit fordern müsse, welche jede Störung des gottmenschlichen Bewufstseins immer wieder aufhebt. Wenn der Mensch auf die Frömmigkeit hin angelegt ist, so kann diese Anlage nur in der Gottmenschheit zur vollen Verwirklichung kommen. Wer dieses Ideal nicht anerkennt, der stellt Gottes Transcendenz so vor, dafs sie mit der von der Sittlichkeit geforderten Freiheit sich nicht verträgt. Gott kann nicht nur der gebietende Gott sein und der Mensch dem ihm fremden Gebote gehorchen. Das Gebot mufs dem Menschen als seiner Vernunft entsprechend einleuchten; sonst ist eine selbständige, von der Auktorität einer konkreten Offenbarung unabhängige Ethik nicht möglich. Gott mufs aber auch den Willen des Menschen beseelen; sonst wird stets der Mensch einem äufserlich gebietenden Gott fremd gegenüberstehen. Das Verhältnis Gottes und des Menschen soll eben nicht ein vorübergehendes, sondern ein stetiges sein; es soll eine Grundrichtung, Grundstimmung des Ich erzielt werden, in der es sich in Gott geborgen weifs, des Besitzes des göttlichen Geistes so gewifs ist, dafs wenn eine Störung desselben eintritt, sofort eine Reaktion gegen diese Störung sich geltend macht. Die Religion der Gottmenschheit besagt nun aber auch nicht, dafs die Gottesgemeinschaft gar keine Störung erfahre, sondern sie besagt nur dies, dafs dieses Prinzip

der Gottmenschheit so mächtig ist, dafs wenn es eine Störung von aufsen erfährt, gegen diese eine Reaktion eintritt, dafs der dem Menschen immanente göttliche Geist ein Geist energischer Selbstkritik und aus ihr hervorgehender Reaktion gegen jede Störung ist. Die Religion der Gottmenschheit besagt ferner auch nicht, dafs Gott alles tue und der Mensch nichts, sondern dafs Gott dem Ich des Menschen in der Weise immanent sei, dafs der Mensch von diesem Geiste beseelt selbsttätig sei und nach allen menschlichen Seiten sich immer vollkommener entwickele. Dafs das Prinzip der Gottmenschheit, das das Ich ergriffen hat, von dem gesamten Organismus des Menschen wie von der Natur erst allmählich völlig Besitz ergreift, ist damit durchaus nicht ausgeschlossen. Die Werke des Menschen sind nicht eo ipso mit Gottes Aktion identisch. Diese Form der Immanenz ist unter der Gottmenschheit nicht verstanden, sondern nur dies, dafs der Mensch grundsätzlich Gott in sich aufgenommen, Gott grundsätzlich im Menschen Wohnung gemacht hat. Würde man die menschliche Selbständigkeit beseitigen, so würde eben damit die Religion aufhören; Gott wäre da nicht mehr im Menschen, sondern allein wirksam; das Prinzip der Gottmenschheit wäre gerade dann nicht das Prinzip, das als die Potenz einer unendlichen Entwickelung angesehen werden kann. Gerade weil die Gottmenschheit die Transcendenz Gottes in sich enthält, eine Gemeinschaft Gottes und des Menschen auf Grund des Unterschiedes beider, weil die endliche Selbständigkeit erhalten bleibt, gerade deshalb entspricht sie dem Ideal der Vernunft, die sich mit einer Vernichtung der menschlichen Tatkraft nicht zufrieden geben könnte und ebensowenig dabei stehen bleiben könnte, dafs Gott selbst in der Welt sich verendliche, während er nur insoweit mit seinem Geist den Menschen immanent ist, dafs dieser sich auf Grund dieser ihm innewohnenden göttlichen Kraft in den ihm eigentümlichen Formen endlicher Entwickelung ungehindert und allseitig betätigen kann.

Damit hängt nun aber auch des weiteren zusammen, dafs dieses Ideal der Religion über das Prinzip hinaus schwerlich in das Konkrete ausgeführt werden kann. Nur das kann noch gesagt werden, dafs in diesem Prinzip eine Entfaltung der Tatkraft der Persönlichkeit in ethischer Beziehung enthalten ist. Wie diese aber im einzelnen sich gestalten soll, das zu beschreiben ist teils Sache der Ethik, teils überhaupt nur in beschränkter Weise möglich. Wenn die Religion die Einheit Gottes mit diesem

Menschen darstellt, so ist es eben eine Einheit, die in individuellen Formen, in den durch die jeweiligen Umstände, Umgebung, Zeitverhältnisse mit bestimmten Formen sich betätigt. Und wie dieses Prinzip das universellste ist, das es gibt, so schliefst es eben darum alle Individualitäten in sich ein und erscheint in den mannigfachsten Formen. Der Universalismus des Prinzips führt zu der Gemeinschaft aller Menschen, der individuelle Charakter dazu, dafs jeder sich als ein bestimmtes Glied im Ganzen, in dem Reiche der Geister wisse. So wird der eine mehr intellektuell, der andere mehr phantasiemäfsig ästhetisch, ein anderer mehr gefühlsmäfsig, noch ein anderer Willensmensch sein. Das religiöse Leben wird sich bei diesen verschiedenen Menschen, die von demselben Prinzip der Gottmenschheit erfüllt sind, verschieden darstellen und es wäre sehr verkehrt, wenn man nur in dem einen oder anderen Faktor das religiöse Leben finden wollte und denen, bei denen z. B. die Intelligenz stärker ausgebildet ist als das Gefühl, die religiöse Begabung und Frömmigkeit absprechen wollte. Denn wenn das religiöse Prinzip auch den ganzen Menschen, das Ich selbst ergreifen soll, so ergreift es doch *dieses* Ich und zeigt sich damit am meisten zunächst auf derjenigen Seite des Ich, die die stärkste ist, wie es denn eine überwiegend theoretische Frömmigkeit gerade so gibt, wie eine überwiegend praktische. Und das wird doch immer bleiben, dafs ein jeder, wenn er auch seinen ganzen psychologischen Organismus vom göttlichen Geist will durchdringen lassen, doch eine Funktion in den Mittelpunkt stellt, um die sich die übrigen gruppieren. Eben daher kann man das Ideal der Religion nach dieser Seite nicht konkret ausgestalten, sondern mufs vielmehr erwarten, dafs die universale Religion der Gottmenschheit in verschiedenen Formen erscheinen kann, dafs diese Gottmenschheit bald *überwiegend* in der Phantasie oder in der Intelligenz, bald *überwiegend* im Willen oder Gefühl zum Ausdruck kommt und dafs sich danach auch Gruppen von Anhängern dieser Religion bilden können. Dieses Ideal der Religion ist Humanitätsreligion im vollsten Sinne des Wortes, weil die volle Entwickelung des menschlichen Wesens im Prinzip der Gottmenschheit eingeschlossen ist.

Was aber den Rückgang auf die *geschichtliche* Erscheinung dieses Ideals betrifft, so ist nach dem Gesagten selbstverständlich, dafs dieses Ideal nie in absoluter Form erscheint, sondern in zeitlich und individuell bedingter Form. Würde man

das nicht annehmen, so würde man gerade das Prinzip der Gottmenschheit aufheben. Wohl aber ist es möglich, dafs dieses religiöse Prinzip darzustellen und in anderen zu pflegen zum Gegenstand des Lebensberufes gemacht wird; denn wie es andere Berufe gibt, so kann man auch die Pflege des religiösen Lebens in sich und anderen sich zur Lebensaufgabe machen; es ist auch durchaus natürlich, dafs wenn dieses Prinzip der Gottmenschheit in der Menschheit realisiert wird, es zunächst in einer Persönlichkeit erscheint, die sich zum Lebensberuf macht, es darzustellen und mitzuteilen, in diesem Sinne ein Reich von Personen zu stiften, die von diesem Prinzip ergriffen sind. Es ist deshalb auch natürlich, dafs man, von den zeitlichen Modifikationen, unter denen diese Person erschienen ist, abgesehen, in einer solchen Person dieses Prinzip sich immer wieder vergegenwärtigt. Aber zweierlei ist es, was hier eingeschärft werden mufs. Es wäre durchaus verkehrt anzunehmen, dafs diejenigen, welche andere Berufe haben, darum als minderwertig angesehen werden; denn sonst würde das Prinzip der Gottmenschheit einen absorptiven Charakter tragen und schliefslich ein Priestertum etabliert, das diejenigen, die blofs der Religion leben, höher taxierte als die sonstige Berufe aus einer gottmenschlichen Gesinnung heraus erfüllen, und darin wäre eine Verkürzung des Menschlichen. So sehr man sich also von dem, der diese Religion vorlebt, anregen und beleben lassen mag, dazu darf man nicht kommen, den eigenen Beruf gegen den eines religiosus als den höheren zu vertauschen. Sodann aber darf man sich nicht dazu bestimmen lassen, wozu das populäre Bewufstsein nur zu sehr neigt, das Prinzip mit seiner Erscheinungsform in einer bestimmten Person zu identifizieren. Denn gerade dadurch würde die Fruchtbarkeit dieses Prinzips, seine aufserordentliche Expansionskraft eingeschränkt und verkümmert. Es mag also immerhin sehr wertvoll sein, an einer grofsen Persönlichkeit sich dieses Prinzip, insbesondere wie diese es in allgemein menschlichen Verhältnissen betätigt, zu vergegenwärtigen. Aber man wird die konkrete Darstellung desselben unter gegebenen Zeitverhältnissen von dem Prinzip selbst wohl unterscheiden müssen. Aus alledem ergibt sich, dafs dieses Prinzip zwar als eine Realität sich betätigt, aber der Natur der Sache nach nicht konkret zu beschreiben ist, weil es in verschiedenen Formen erscheinen kann, die teils durch die Individualität, teils durch die Zeitumstände bedingt sind.

Wenn indes das Ideal der Religion von der gottmenschlichen Persönlichkeit Betätigungen erwarten mufs, so könnte man doch fragen, ob das Ideal der Religion diese Äufserungen nicht wenigstens ihrem allgemeinen Charakter nach zu bestimmen hat. Zunächst wird sich aus diesem Ideal eine Direktive ergeben, wie diese Äufserungen nicht sein sollen.

Wenn in den meisten Religionen ein besonderer Kultus hervortritt, ein organisierter Priesterstand, ein Gottesdienst im engeren Sinne mit allerhand Sakramenten und Zeremonien, wenn unfehlbare Offenbarungsurkunden angenommen werden, die als göttlich inspiriert gelten, so sind das alles „objektive" Erscheinungsformen der Religion, deren die Religion der Gottmenschheit an sich nicht bedarf. Denn wo diese Religion herrscht, bedarf es keiner besonderen Priester, die zwischen Gott und Mensch vermitteln, weil alle schon in der Gottesgemeinschaft stehen. Ebenso bedarf es keines besonderen Kultus mit religiösen Zeremonien und Sakramenten; denn die gottmenschliche Gesinnung soll sich in dem ganzen Leben darstellen und kann nicht an einzelne Kultusakte gebunden sein. Höchstens könnte man zur Pflege und Verbreitung der gottmenschlichen Gesinnung eine besonders organisierte Kultusgemeinschaft verlangen. Allein es ist sehr fraglich, ob man einer solchen für diesen Zweck notwendig bedarf, ob das nicht ebensogut durch Literatur, durch lehrhafte Mitteilung, durch persönlichen Verkehr, durch ästhetische Vermittelung von Kunstwerken aller Art, durch sittlich-religiöses Vorbild im Handeln als durch eine besondere organisierte Kultusgemeinschaft geschehen kann. Ebenso ist der Glaube an unfehlbare Bücher und Urkunden der Offenbarung durch dieses Ideal der Religion ausgeschlossen, weil jeder in dieser Gottesgemeinschaft selbst stehen soll, also dieser auktoritativen Vermittelungen nicht bedürftig ist. Damit soll nicht geleugnet sein, dafs es wertvolle Schriften religiösen Inhalts geben könne, sondern nur dafs sie absolute Auktorität beanspruchen können und über alle Kritik erhaben seien. Denn auch sie gehören doch immer nur unter die gesta Dei per hominem und werden das absolute Prinzip doch nicht in absoluter Form vertreten. Es wäre auch schwer, eine besondere Gemeinschaft zu fordern, die gleichmäfsig als organisierte alle Menschen umfassen soll und die doch naturgemäfs gerade weil es sich um die Religion der Gottmenschheit handelt, an individuellen Nuancen und Gruppierungen reich sein müfste. Die blofse Idee

aber einer organisierten Gemeinschaft ist gar nichts wert. Vielmehr wird sich allerdings eine Gemeinschaft fordern lassen, die aber nicht als solche organisiert ist und in vielen Formen sich betätigt. Denn daſs die, welche von dem gottmenschlichen Prinzip ergriffen sind, schlieſslich miteinander und aufeinander wirken wollen, da sie sich, bildlich ausgedrückt, alle als eine Familie, als Kinder eines Vaters wissen, ist selbstverständlich. So ist allerdings die Idee eines Reiches gottbeseelter Menschen, eines Reiches Gottes, eine dem Ideal entsprechende Idee. Diese Idee schlieſst die mannigfachsten menschlichen Betätigungen, die aus der gottmenschlichen Gesinnung heraus getan werden, in sich. Hingegen ist die Idee einer besonderen Kultusanstalt keine in demselben Maſse universale Idee. Sie schlieſst auch, wie die Erfahrung überall lehrt, die groſse Gefahr in sich, das religiöse Leben zu veräuſserlichen, zu mechanisieren, in bestimmte Formen zu zwängen, die doch mehr zufälliger Natur sind, und so die Freiheit des gottmenschlichen Lebens durch allerhand Satzungen einzuschränken. Eine Kirche wird immer das Göttliche für sich darstellen wollen, aber das Gottmenschliche zurückstellen. Sie wird immer geneigt sein, ihre Einrichtungen, ihre Kultformen, ihre Sakramente, ihre heiligen Bücher und womöglich auch deren Interpretation und ihre Lehre als etwas ein für allemal Unfehlbares schlechthin Gültiges, rein Göttliches zu proklamieren. Damit wird sie aber gerade der freien Entfaltung des Menschentums gefährlich werden. Das Ideal der Gottmenschheit enthält nicht mit Notwendigkeit eine bestimmt organisierte Kirche mit all ihren Konsequenzen, wohl aber ist in diesem Ideal die Aufgabe einer immer vollkommeneren Entfaltung alles wahrhaft Menschlichen als gottgewollt und die Idee eines immer weiter fortschreitenden, „kommenden" Gottesreiches enthalten. Aber die konkrete Art dieser Betätigung kann von dem Ideal aus kaum beschrieben werden, weil es in concreto immer zugleich auf die individuelle Art einer Gruppe oder Person, auf die Zeitverhältnisse und die Umgebung ankommt, um unter den gegebenen Verhältnissen das Prinzip der Gottmenschheit durchzuführen. Eine ganz andere Frage ist die, ob nicht die besondere Pflege der gottmenschlichen Gesinnung in der Kirche als einer Art „Notkirche", wie Fichte sich ausdrückte, solange wünschenswert ist, als der Widerstand einer egoistischen und im Weltleben zerstreuten Geistesrichtung ein Gegengewicht notwendig macht, das auf die Konzentration hin-

weist. Aber auch dann ist eine solche Notkirche nur in dem Maſse wertvoll, als sie wirklich sich mit den unter den gegebenen Verhältnissen geeignetsten Mitteln der Pflege dieser gottmenschlichen Gesinnung widmet und keine Nebenzwecke, die von diesem Ziele mehr abführen als ihm dienen, verfolgt.

Zu dem Ideal der Religion wird vor allem aber auch dies gehören, daſs der Fromme nicht theoretisch über die Gottheit im Zweifel ist, von der er im Gefühl und Willen beseelt zu sein glaubt. Wenn der Einheitstrieb des Menschen in der Gottheit zur Ruhe kommt, so kann die Religion nicht mit einem Dualismus zwischen Theorie und Praxis enden. Man muſs von der wahrhaften Existenz des Gottes überzeugt sein, man muſs zunächst glauben, daſs man es in der Religion nicht mit bloſsen Phantasien zu tun hat. Es ist ganz etwas anderes, ob man sich bewuſst ist, in künstlerischen Formen göttlichen Inhalt anschaulich zu machen, ohne daſs man deshalb diese Kunstformen als adäquate Darstellungen der göttlichen Realität ansieht, oder ob man über die Gottheit eine *vorstellungsmäſsige Lehre* aufstellt, von der man fordert, daſs sie als *solche* Lehre für Wahrheit genommen werde. Das Ideal der Religion fordert, daſs man nicht bloſs in künstlerisch-symbolischer Weise Gott und göttliche Dinge sich vergegenwärtige, sondern daſs man auch den *wesentlichen* Inhalt des Gottesbewuſstseins *als Wahrheit* erkenne. Zweifellos sind die niedrigeren Religionsformen so beschaffen, daſs ihre Gottesvorstellungen vor der Erkenntnis nicht standhalten, so daſs man erst aus der oft phantastischen Form, in der diese Religionen sich ausleben, den wahren Kern herausschälen muſs. Geisterglaube, polytheistische Religionen sind in diesem Sinne Phantasiereligionen. Weder solche Geister existieren, noch existiert ein Anubis oder Jupiter oder eine Aphrodite. Erst das spätere gereifte Erkennen höherer Stufen wird in diesen Vorstellungen trotz der unvollkommenen Form der Gottesvorstellung dasjenige Moment klar fixieren, das auch in jenem unvollkommenen Zustande des jeweiligen Bewuſstseins als bleibende Wahrheit, wenn auch in unvollkommener Form, enthalten war. Auf der höchsten Stufe muſs aber Gott sich der Menschheit seinem Wesen nach mitteilen, sonst ist eben die Gottmenschheit noch nicht erreicht. Gott muſs also hier auch wirklich erkannt werden können. Man muſs sich davon überzeugen können, daſs Gott wirklich so ist, wie er dem Frommen erscheint. Diese höchste Religion muſs auch Gott in der *Er-*

kenntnis besitzen. Dazu gehört aber auch dies, dafs in der absoluten Religion die Momente der Gotteserkenntnis, die in den niederen Religionen, wenn auch in unvollkommenen Formen, vertreten waren (Gott als die absolute Ursächlichkeit, als Urheber der Naturordnung, als Quelle des Lebens, als das absolute Sein, als Quelle der Harmonie, als höchste Intelligenz, als höchster Wille), aufbewahrt und mit der Erkenntnis Gottes als des sich selbst in der Gottmenschheit mitteilenden, d. h. als der weisen Liebe verknüpft werden. Diese Erkenntnis verträgt sich vollkommen damit, dafs die Religion auch im ästhetischen Gebiete sich darstellt. Wenn es auf einer Stufe, wo man die sinnliche Vorstellungsform von der Gottheit eben überwunden hat, als Grundgebot gilt, sich kein Bildnis oder Gleichnis von der Gottheit zu machen, so ist das auf der Stufe des Bewufstseins nicht mehr notwendig, wo die Geistigkeit Gottes als selbstverständlich gilt und man vollkommen im stande ist, zwischen dem Bild, dem Symbol und dem Inhalt des Bildes zu unterscheiden. Es hat für uns hohen Wert, in schönen Kunstwerken religiöse Ideen veranschaulicht zu sehen. Wir sind uns bewufst, dafs die ästhetische Hülle uns den wahren Kern in einer die Phantasie und durch ihre Vermittelung die ganze Seele packenden Form vergegenwärtigt. Das verträgt sich vollkommen damit, dafs wir diesen wahren Kern auch in begrifflicher Form erkenntnismäfsig durchdringen und aneignen wollen. Die höchste Religion mufs den wahren Gott seinem Wesen nach haben, den alle anderen Religionen in unvollkommenen Formen auch besitzen, und so ist der höchsten Religion der religiöse Erkenntnistrieb eingeboren. Es mufs eine religiöse Metaphysik geben. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dafs jeder, der an dieser höchsten Religion teilhat, auch ein Metaphysiker sein mufs. Denn das ist Sache individueller Begabung. Aber jeder mufs wenigstens dessen sich bewufst sein, dafs seine Frömmigkeit mit dem wahren Gott zu tun hat und bemüht sein, nach Kräften sich an der Erkenntnis zu beteiligen. Wie er sittlich seine Aufgabe selbst wissen mufs, so mufs er auch seiner Gottesgemeinschaft gewifs sein und wissen, dafs Gott in ihm wohnt. Der zu sich selbst gekommene, seiner selbst mächtig gewordene Geist mufs seiner Einheit mit dem göttlichen Geiste gewifs sein.

Freilich wird dieses Ideal nun doch Bedenken erregen bei denen, welche überhaupt nicht zugeben wollen, dafs es ein Ideal der Religion geben könne, ebenso aber bei denen, die ein anderes

Ideal haben. Allein wie die letzteren auch ihr religiöses Ideal in concreto gestalten mögen, das wird doch jeder zugeben müssen, daſs wenn es ein Ideal der Religion gibt, dies sicherlich die engste Verbindung Gottes und des Menschen fordern und auf religiösem Gebiet den Einheitstrieb befriedigen muſs, so daſs alle Gegensätze in letzter Hinsicht in dieser Gottesgemeinschaft ausgeglichen sind, welche das Selbstbewuſstsein und insbesondere das durch das Weltbewuſstsein erweiterte Selbstbewuſstsein zu zerreiſsen drohen. Ebenso aber wird man zugeben müssen, daſs das Ideal der Religion in seiner Einheit nicht absorptiv sein, nicht darin bestehen kann, in der Gottheit unterzugehen, weil damit die Religion selbst aufgehoben wäre. Es kann aber auch nicht darin bestehen, diesen Untergang in Gott vorzubereiten, weil der Einheitstrieb des Menschen nicht auf Passivität, sondern auf Aktivität gerichtet ist, was der Pessimismus wenigstens in seinem letzten Ziel verkennt. Hingegen muſs dieses Ideal allerdings so beschaffen sein, daſs es die Entwickelung der menschlichen Tätigkeit nach keiner Seite ausschlieſst. Daraus folgt, daſs dasselbe keinenfalls in der Verehrung eines absolut unbestimmten Wesens enden kann. Vielmehr muſs Gott so beschaffen sein, daſs in der Vereinigung mit ihm der Seele positiv belebende Kräfte zuflieſsen. Gott muſs der Seele immanent sein, ohne ihre Selbsttätigkeit zu vernichten, d. h. er muſs zugleich von ihr unterschieden, transcendent sein, um eben die letzte alles zur Einheit zusammenhaltende Kraft sein zu können, die unerschöpfliche Quelle alles tatkräftigen Lebens. Das auf Aktivität angelegte Wesen des Menschen wird nur in einer solchen Religion befriedigt sein, in welcher die letzte Einheit zugleich die Quelle der Aktivität ist.

Wenn man aber in Abrede stellt, daſs es überhaupt ein Ideal der Religion geben könne, so hat dies seinen Grund darin, daſs man dieses Ideal zu sehr einschränkt, so daſs die Individualität und die künftige Entwickelung keinen Spielraum hat. Nur das kann wirklich als Ideal der Religion bezeichnet werden, was für alle Individualitäten gleichmäſsig gilt, ohne die konkrete Ausgestaltung auszuschlieſsen, und was, wenn es einmal eingetreten ist, für alle Zeiten gilt, ohne dem Fortschritt im Wege zu stehen. Das gilt aber von der Religion der Gottmenschheit. Denn die Art, wie die Gottmenschheit in dem einzelnen wirklich wird, schlieſst seine Individualität ein, ist durch seine individuelle psychologische Organisation bedingt und kann deshalb bald überwiegend intel-

lektuell, bald überwiegend gefühlsmäſsig oder phantasiemäſsig ästhetisch oder willensmäſsig bestimmt sein, ohne die anderen Faktoren völlig auszuschlieſsen. Ebenso aber wird jeder Fortschritt der Entwickelung in der Religion der Gottmenschheit eingeschlossen sein, weil die unbegrenzte Entfaltung des Menschenwesens nach allen Seiten durch diese Einwohnung Gottes in der Seele in keiner Weise gehemmt, sondern gefördert ist. Ja man wird sogar sagen müssen, daſs in diesem Ideal der Religion das Berechtigte aller anderen Religionen als Moment Platz finden müsse; wenn das nicht der Fall wäre, so würden diese Religionen ein Recht auf Existenz neben dem Ideal haben, d. h. das Ideal wäre nicht Ideal. Daher auch die verschiedenen Religionen, sofern sie verschiedenen Entwickelungsstadien des Geistes entsprechen, insoweit in dem Ideal der Religion aufbewahrt sein müssen, als sie bleibende Momente vertreten; nicht als ob man sich all dieser Momente sofort bewuſst sein müſste, aber in dem Sinne, daſs in der Religion der Gottmenschheit alle diese Faktoren ihre Stelle finden *können*, *wenn* man sich ihrer bewuſst wird.

Wir haben vorhin gesehen, wie die christliche Religion als Religion der ethischen Gottmenschheit das berechtigte Charakteristische der auſserchristlichen Religionen in sich aufnehmen und so in concreto verschieden gestaltet sein kann, je nachdem das eine oder andere Moment besondere Berücksichtigung findet, ohne daſs deshalb das christliche Prinzip irgendwie aufgegeben werden müſste. Vielmehr bekommen diese Momente in der Religion der Gottmenschheit erst ihre gliedliche Stellung, während sie vorher für sich allein in beschränkter Einseitigkeit hervortreten.

Insoweit als die christliche Religion sich wirklich als solche umfassende Religion der Gottmenschheit darstellt, entspricht sie dem Ideal der Religion. Dieses Ideal ist nicht bloſs eine leere Abstraktion, sondern es ist das religiöse Prinzip, dem die ganze religiöse Entwickelung der Menschheit zusteuert, zu dem alle früheren Religionen nur die Vorstufen bilden.

Wenn das Ideal der Religion Universalreligion sein soll, so *kann* es nicht nur Eine konkrete Form annehmen, weil es allerdings dadurch sich so fixierte, daſs es jeden weiteren Fortschritt und jede individuelle Gestaltung ausschlösse und Uniformität verlangte. Die christliche Religion hat in ihrer Entwickelung selbst gezeigt, daſs sie als Religion der Gottmenschheit nicht bei ihrer ursprünglichen konkreten Erscheinungsform stehen bleiben konnte,

sondern verschiedene Formen annehmen mufste. Die absolute Religion erschöpft sich nur in der unendlichen Mannigfaltigkeit, in der die Gottmenschheit in concreto erscheinen kann, und sie ist erst vollkommene Religion, insofern sie alle diese Erscheinungsformen zu Tage fördert. Und für den kommt sie erst in ihrer Vollkommenheit ganz zum Bewufstsein, der all diese Formen als sich gegenseitig ergänzende Formen der Religion der Gottmenschheit überschaut. So ist es auch begreiflich, dafs die christliche Religion in der Gegenwart ein viel reicheres und mannigfaltigeres Bild gewährt als irgend eine vergangene Periode, obgleich das Christentum selbst in seiner ersten Zeit schon mannigfache individuelle Formen aufgewiesen hat, welche bald mehr jüdische bald mehr hellenische Elemente aufgenommen hatten.

Überblicken wir noch einmal die Ideale der Religionen, bis sie in dem absoluten Ideal einmünden und ihr Kern in das absolute Ideal aufgenommen wird, so zeigt sich auch hier der Fortschritt entsprechend der Entwickelung des Geistes. Zunächst ist der Geist noch von der Natur abhängig, sieht das Ideal in der Unterordnung unter die göttliche Naturordnung und dem Teilhaben an dem göttlichen Leben. Dann wird er der Unvollkommenheit der Natur inne, ohne sich schon selbst zu erfassen und sieht das Ideal in der Abwendung von dem Naturleben und in der Quiescenz in dem metaphysisch unbestimmten absoluten Sein oder in Nirwana.[1]) Dann wird er sich seiner selbst bewufst und sieht das Ideal im Kampf mit den blinden Naturmächten in der Befolgung des von dem höchsten Gott gegebenen Gesetzes als Mitkämpfer des geistig vorgestellten Gottes gegen dessen blind wollenden Gegner. Endlich befreit sich der Geist, erfafst sich als tätige Vernunft und sieht das religiöse Ideal in der Immanenz der positiven göttlichen Vernunft im Bewufstsein, die die Natur harmonisch und die menschlichen Verhältnisse gerecht als Vorsehung gestaltet. Allein die hier noch unausgeglichenen Differenzen zwischen der Wirklichkeit und der Vernunft führen zu einem überweltlichen Gott. Der Geist erfafst sich als vernünftigen Willen, der dem Gebote dieses Gottes folgen soll und sieht das Ideal in dem Gehorsam gegen den befehlenden Gott, wird sich aber hier erst recht der Differenzen zwischen der Forderung und der tatsächlichen Gerechtigkeit des Willens bewufst. So erhebt sich der Geist endlich dazu, sein Ideal

1) Auch die Tragik der germanischen Religion gehört hierher.

in der Einheit von Intelligenz und Willen und in der Immanenz des göttlichen Geistes im ganzen menschlichen Geiste, in der Gottmenschheit zu finden. Daſs erst von diesem Standpunkte aus eine volle Betätigung des Geistes und eine reiche Entfaltung einer Fülle von konkreten Gestaltungen möglich ist, haben wir gesehen. Ebenso aber gehört es zu dem Charakteristikum des absoluten Standpunktes, daſs der seiner selbst mächtig gewordene Geist nun die Stadien überschauend zusammenfaſst, die er durchlaufen hat, und das Berechtigte der einseitigen Standpunkte in höherer Form in den Zusammenhang seines gottmenschlichen Bewuſstseins einordnet, indem die Religion der Gottmenschheit ebenso Willensreligion wie ästhetisch-theoretische Religion ist, da sie das ganze Ich ergreift, indem sie ferner durch Kampf hindurch mit dem Bösen, das sie grundsätzlich überwindet, sich durchsetzt, indem sie sich der Unvollkommenheit des bloſs natürlichen Willens zum Leben bewuſst bleibt und von hier aus den Weltlauf beurteilt, indem sie endlich sich dessen bewuſst wird, daſs die Natur, zwar für sich ein Fragment, doch von dem in der Religion der Gottmenschheit seiner selbst mächtig gewordenen Geiste in ihrem mechanisch-dynamisch-teleologischen gesetzmäſsigen Zusammenhange als göttliches Produkt erkannt und in ihrer Bestimmung für den seiner selbst mächtigen Geist erfaſst wird, der sich in ihr darstellt, sie so geistig verklärt und zugleich als Mittel für seine geistigen Zwecke verwendet.

Übrigens wird man in Bezug auf den realen religiösen Prozeſs beachten müssen, daſs in keiner Religion das Ideal tatsächlich vollkommen zur Durchführung kommt, weil empirisch immer noch die vorhergehenden Stufen im Bewuſstsein nachwirken und sich im realen Leben der Religionen geltend machen. Eben das hat zur Folge, daſs auch in die absolute Religion nicht immer nur dasjenige, was von den früheren Religionen bleibend wertvoll ist, aufgenommen wird, sondern daſs auch noch unvollkommene Reste früherer religiöser Epochen sich als Rudimente in dem Leben der höchsten Religion erhalten. Diese Erscheinung hat in dem Beharrungsvermögen ihren Grund, wovon unten noch weiter die Rede sein wird; hier sei nur darauf hingewiesen, daſs diese Erscheinung eine *kritische* Tätigkeit hervorruft, die von dem Ideale ausgeht, die sich eben darauf richten muſs, das Unvollkommene der früheren Formen, soweit es nachwirkt, von dem Bleibenden, das sie vertreten haben, zu sondern.

Zum Schlufs dieses Abschnittes will ich nur noch darauf hinweisen, dafs das Resultat, das ich bisher festgestellt habe, zugleich eine Auffassung ist, die die verschiedenen Betrachtungsweisen der Religion in der Gegenwart in sich aufzunehmen vermag. Man betont gegenwärtig die psychologische Seite der Religion. Bald soll die Religion aus dem Gefühl hervorgehen und zur Befriedigung der Eudämonie dienen, indem man die Gegensätze, welche zwischen den eudämonischen Wünschen des Ich und zwischen den von der Aufsenwelt entgegentretenden Hemmnissen hervortreten, durch den Rückgang auf die Gottheit ausgleicht. Bald soll die Religion die Hemmnisse, welche dem ethischen Willen entgegenstehen, überwinden. Bald soll die Religion die Gegensätze, die in dem Erkennen vorhanden sind, ausgleichen, indem sie den Gegensatz zwischen dem Ich und der Welt sowie alle Gegensätze in der Welt auf eine letzte Einheit zurückführt und dadurch die Möglichkeit einer zusammenhängenden Welterkenntnis aufrecht erhält. Bald soll sie Sache der Phantasie sein, welche über die Hemmnisse der Gegenwart hinaus, den Menschen in ein ideales Gebiet versetzt, in dem er alle Spannungen harmonisch in einem höchsten Ideale ausgeglichen weifs. Bei all diesen Auffassungen ist natürlich die Religion von dem jeweiligen Entwickelungszustand des Bewufstseins abhängig und je nachdem der Gesichtskreis enger oder weiter ist, wird auch die Gottesvorstellung, die über die vorhandenen Gegensätze hinaus den Ausgleich versucht, eine umfassendere, vollkommenere oder unvollkommenere sein. All diese Versuche haben aber gemeinsam, dafs sie die praktischen oder theoretischen Gegensätze in einer letzten Einheit, die über das Ich und die Aufsenwelt übergreift, ausgeglichen wissen wollen. Die Religion ist psychologisch angesehen eine Betätigung des Einheitstriebes des Menschen, der sich im praktischen wie theoretischen Gebiet, im Gebiet des Gefühls und Wollens wie im Erkenntnisgebiet und im ästhetischen Gebiet so betätigt, dafs nicht das Ich selbst diese gesuchte Einheit herstellen kann, sondern dafs es sie in einer über dem Ich und der Aufsenwelt stehenden Realität sucht. Das Resultat der psychologischen Forschungen, dafs die Religion es mit allen seelischen Funktionen zu tun hat und dafs keine der seelischen Funktionen allein bei ihr in Betracht komme, dafs sie das Einheitsbedürfnis, das alle seelische Funktionen als vernünftige, sowohl im Gefühl wie im Willen, in der Phantasie wie in der Intelligenz durchzieht, durch Rückgang auf eine Einheit befriedigen will, welche der jedes-

maligen Gegensätze, die das Bewufstsein zerreifsen, Herr ist, indem sie das Ich von sich auf eine transcendente Macht verweist, — dieses Resultat haben wir aufgenommen. Aber ebenso ist in der Gegenwart keineswegs in dem Mafse, wie uns die einseitigen Religionspsychologen wollen glauben machen, die Anerkennung des metaphysischen Hintergrundes der Religion bestritten. Wenn man nicht nur zu der Gegenwart die allerneueste Gegenwart rechnet, so sind die mannigfachsten Ansichten über den metaphysischen Hintergrund der Religion vertreten, die wunderbarerweise auch in der Religion vertreten sind. Einmal wird der metaphysische Hintergrund in einem Gott gefunden, der die Ursächlichkeit der Welt, aber an sich unbekannt ist, weil unserem konkreten Erkennen, unseren Begriffen unzugänglich. Die Religion ist die Verehrung des Unerkennbaren.[1]) Hier ist doch ein Sein angenommen, das als absolute Ursache den Welterscheinungen zu Grunde liegt. Oder es soll die Religion das Wahrnehmen des Unendlichen sein;[2]) damit wird dieses Sein als unendliches bezeichnet, das über alle konkrete Begrenztheit übergreift. Oder es wird die Gottheit als die Ursache aufgefafst, die sich in der Gesetzmäfsigkeit der Natur offenbart.[3]) Andere haben die Gottheit als die Quelle des Lebens [4]) betrachtet, mochte man nun dieses die Welt durchflutende Leben mehr ethisch oder mehr natürlich fassen. Wieder andere fafsten die Gottheit als die letzte Quelle der Harmonie;[5]) in der Schönheit, der Ordnung der Welt offenbart sich die Gottheit. Noch andere finden in der Gottheit die Quelle der Vernunft,[6]) die in der Welt sich offenbart, oder den Willen, der der Welt und dem Menschen seine Gesetze vorschreibt. Dieser Wille wird bald gefafst als Willkür, von der die Welt abhängt; [7]) bald wird die Welt als die Funktion dieses Willens [8]) angesehen, oder als die Funktion der mit dem Willen verbundenen Intelligenz; [9]) bald

---

1) So H. Spencer.

2) Max Müller.

3) So neuerdings Baumann.

4) So Holsten.

5) So die Herbartische Schule, auch Straufs, Schelling und der ältere Schleiermacher.

6) So die Hegelsche Schule, Biedermann u. a.

7) Bei supranaturalistisch gerichteten Theologen, besonders absoluten Prädestinatianern.

8) Schopenhauer.

9) v. Hartmann. Er nennt diese Intelligenz das Logische.

wird dieser Wille als ethischer Wille, als guter und gerechter Wille [1]) aufgefafst oder als der Wille sich mitzuteilen, als Liebe.[2]) Diese Kategorien, welche die metaphysische Grundlage der Religion bestimmen sollen, widersprechen einander durchaus nicht, wenn sie nur in der rechten Weise kombiniert werden. Es ist daher einseitig, wenn eine derselben allein geltend gemacht wird; man wird sie miteinander verbinden müssen. Eben das ist ja versucht worden, indem gezeigt wurde, dafs in der Religion der Gottmenschheit alle diese Faktoren zu ihrem Rechte kommen können. Gott teilt sich hier dem Menschen so mit, dafs er ebenso als der Grund seiner physischen Existenz und der physischen Weltordnung, als die Quelle des Lebens, wie als der einheitliche Grund, in dem alle Gegensätze zur Harmonie aufgehoben sind, durch den alle harmonische Gestaltung der Welt und des Menschen allein möglich ist, als die vernünftige, intelligente, die Vernunft beseelende Ursache, als die den Willen ethisch beseelende Macht, als vernünftiger, universal gerichteter Wille gewufst wird. Alle die Faktoren, welche in den geschichtlichen Religionen hervorgetreten, sind in dieser Religion aufgenommen. Wenn ferner das Verhältnis der Gottheit zu der Welt und dem Menschen bald so vorgestellt wird, dafs Gott der Welt immanent ist, bald so, dafs er über sie erhaben ist, dafs er nur überweltlich sein soll, so ist in der Religion der Gottmenschheit auch dieser Gegensatz so ausgeglichen, dafs die göttliche Immanenz und die Transcendenz verbunden sind. Genug, wenn wir die reiche und mannigfache Betrachtung des Wesens der Religion in der Gegenwart, in psychologischer und metaphysischer Hinsicht übersehen, so hat unsere bisherige Ausführung gezeigt, dafs wir bemüht waren, all diesen von den verschiedensten Standpunkten geltend gemachten Ansichten gerecht zu werden, indem wir die psychologischen und metaphysischen Versuche die Religion zu verstehen, verbanden. Die psychologischen Versuche führen zur Metaphysik, weil sich zeigt, dafs die in der Religion gesuchte Einheit in einer über dem Ich und der Welt stehenden Realität gefunden wird. Die metaphysischen Versuche führen zu der Psychologie, denn die Art, wie die Gottheit vorgestellt wird, ist immer zugleich psychologisch bedingt. Indem aber alle psychologischen Faktoren bei der Religion sich beteiligt erweisen, kommen die Ansichten, die an einzelne psychologische

1) So bei vielen Theisten.

2) So von theistischen Theologen.

Faktoren sich halten, zu ihrem relativen Recht, wie auf der metaphysischen Seite auch alle die metaphysischen Faktoren, die von den verschiedenen Seiten hervorgehoben werden, zu ihrem relativen Rechte in dem Ideale der Religion kommen. Wenn man in der Gegenwart endlich die objektive und subjektive Religion unterschieden hat, was auf das engste mit der Betonung des sozialen Faktors in der Religion zusammenhängt, indem die Religion in der Gemeinschaft, im Kultus, in geschichtlichen Erscheinungen, in Sakramenten und heiligen Büchern, in Lehren und Gemeindeverfassungen, in religiöser Gesetzgebung u. a. ihren eigentümlichen Charakter tragen soll, während die subjektive Religion in der Aneignung dieser objektiven Tatsachen oder Objekte bestehen soll — so ist auch in dieser Hinsicht gezeigt worden, daſs dieser Standpunkt für die niedriger stehenden Religionen, wo die Subjektivität noch nicht entwickelt ist, am ehesten paſst, dagegen für das Ideal der Religion, die Religion der Gottmenschheit, die persönliche Religion, die Frömmigkeit das erste ist, die in dem Sinne subjektiv-objektiv ist, daſs sie es mit der Gottheit als einer realen Gröſse zu tun hat. Die objektive Religion im obigen Sinne dagegen kommt hier zu ihrem Recht als die Betätigung, die Äuſserung der persönlichen Frömmigkeit.

Nehmen wir das alles zusammen, so hat die Phänomenologie der Religion, die mit dem absoluten Ideal der Religion abschlieſst, gezeigt, daſs sie die Resultate der emsigen Religionsforschung der Gegenwart völlig zu verwerten und in sich aufzunehmen im stande ist. Freilich fehlt in der Gegenwart auch nicht die Meinung, daſs die Vorstellung von einer über die Sinnenwelt hinausgehenden Realität nur eitel Täuschung sei. In vierfacher Weise ist diese Meinung vertreten. Entweder soll sich als der Kern der Religion das Ich entpuppen, das diese religiösen Vorstellungen hervorbringt, sobald es sie aber als seine Projektionen erkennt, sich auf sich selbst stellt. Diese solipsistische Auffassung straft sich selbst Lügen und scheitert an der Beschränktheit des Ich. Oder man entdeckt als den Kern des religiösen Bewuſstseins die Menschheit, wozu der Anthropologismus Feuerbachs und der Comtesche Positivismus geführt hat. Allein auch diese Ansicht ist nicht haltbar, weil die Menschheit gar nicht auf sich selbst steht, sondern in einen gröſseren Naturzusammenhang eingefügt ist, von dem sie abhängt, und um die Hemmnisse, die der Menschheit von seiten der Natur entgegentreten, zu überwinden, müſste

man immer wieder auf eine Macht zurückgehen, mittels deren man sich über die Natur erheben kann. Oder man müſste, um die Religion für Illusion zu erklären, auch das Ich und die Welt für Illusion erklären. Wie alle psychologischen Tatsachen nur als Erscheinungen anzusehen seien, sowohl die Vorstellung von der Welt wie die des Subjekts von sich, so sei natürlich auch die Vorstellung von Gott nur ein psychologisches Phänomen. Allein dieser absolute Illusionismus ist ebenso unhaltbar. Endlich bleiben andere dabei stehen, den praktischen Wert der Religion zu preisen, aber ihren Erkenntniswert in Abrede zu stellen oder zu bezweifeln. Aber dieser psychologische Dualismus kann erst recht nicht die Vernunft auf die Dauer befriedigen, die auf eine letzte Einheit aller Gegensätze ausgeht. Die doppelte Buchführung, daſs theoretische Illusionen doch praktischen Wert haben sollen, ist für den normalen Menschen höchstens ein skeptischer Durchgangspunkt. Wenn man nun aber in der Gegenwart all diese Standpunkte vertreten findet, so ist das ein Zeichen davon, daſs man sich der Konsequenzen wohl bewuſst ist, welche eine bloſs psychologische Ableitung der Religion mit sich führt. Wenn es durchaus berechtigt ist, die psychologischen Wurzeln des religiösen Lebens bloſs zu legen, so ist es doch unmöglich, die Religion *bloſs* psychologisch zu erklären.

Wir haben bisher die Religion phänomenologisch als das Verhältnis des Menschen zu einer transcendenten Realität auf ihren Stufen bis zu dem höchsten Ideal durchlaufen. Wir werden nun noch die beiden Seiten, die in der Religion verknüpft sind, für sich betrachten müssen, ihre Begründung in Gott und göttlicher Wirksamkeit, sowie die psychologische Seite, das Subjekt, seinen Glauben und dessen Äuſserungen.

B. Die Begründung der Religion in Gott.

Metaphysik der Religion.

Die Metaphysik der Religion ist in der Gegenwart die am meisten angefochtene Partie der ganzen Religionsphilosophie. Es handelt sich hier darum, nachzuweisen, daſs die Religion nicht mit Illusionen zu tun hat, daſs ihr eine Realität zu Grunde liegt. Wenn es richtig ist, daſs der gemeinsame Kern aller Religion darin besteht, daſs man sich aus den Gegensätzen, in die das Ich empirisch

verstrickt ist, dadurch rettet, dafs man diese Gegensätze in einer Realität ausgeglichen weifs, die über dem Ich und der Aufsenwelt, mit der das Ich zu tun hat, steht, wenn die Religion, wie sie sonst auch psychologisch motiviert sei, immer auf eine solche Realität zurückgeht, so kommt alles darauf an, zu erkennen, dafs diese Realität wirklich existiert.

Um das Dasein Gottes zu erkennen, hat man seit alten Zeiten die Beweise für das Dasein Gottes ins Feld geführt, die in der neueren Zeit viel umstritten, von vielen gänzlich aufgegeben sind. Was man gegen den Versuch das Dasein Gottes zu erweisen einwendet, ist zunächst dies, dafs man hier gar keine Basis hat, von wo der Beweis ausgehen soll. Denn gesetzt Gott wäre als das absolute Wesen vorhanden, so würde man doch gar keinen Anhalt haben, ihn zu beweisen, da vielmehr tatsächlich alles von ihm ausginge, also auch die Gottesidee des Menschen in letzter Instanz selbst göttliches Produkt wäre. An die Stelle des Gottesbeweises sollte demgemäfs die tatsächliche Erfahrung Gottes treten. Der einzige Anhalt für Gottes Existenz wäre danach das Gottesbewufstsein selbst, das eben ein Sein Gottes im Bewufstsein wäre. Von dieser Tatsächlichkeit müfste man ausgehen. Aber Beweise Gottes könnte die endliche Kreatur nicht geben, die höchstens den Inhalt ihres Gottesbewufstseins mehr oder weniger klar ausdrücken könnte.

Allein wenn auch in dem Menschen das Gottesbewufstsein vorhanden ist, so ist es doch in concreto in sehr verschiedenen Formen vorhanden. Welche Form ist nun die richtige? Gerade wegen der grofsen Mannigfaltigkeit der Gottesvorstellungen können Zweifel an der Existenz Gottes erwachen. Wenn also auch der Fromme, der sich um die Erkenntnis weniger kümmert, Gott zu fühlen oder unmittelbar anzuschauen glaubt, so ist doch für den, der die Erkenntnis als seine Aufgabe ansieht, die Frage nicht abzuweisen, ob denn dieses Gottesgefühl eine reale Basis habe, ob diese Gottesanschauung wirklich haltbar sei, ob man ihre Wahrheit erkennen könne oder ob hier lediglich ein Glaube an die Stelle des Erkennens treten müsse, der doch, wenn er mit dem Erkennen in Streit kommt, immer eine prekäre Stellung einnimmt. Auch ein Anselm, der den ontologischen Gottesbeweis formuliert hat, geht von dem Satz aus: credo, ut intelligam und begnügt sich nicht mit dem Glauben als einer dem Erkennen fremden Verfassung des Gemütes. Nur das bleibt richtig, dafs man nicht Gott durch das Erkennen erst hervorbringen kann. Das

wäre ein geradezu widersinniges Unternehmen. Es kommt vielmehr nur darauf an, zu beweisen, dafs die Existenz Gottes ein vernunftnotwendiger Gedanke ist, dafs wir diesen Gedanken denken müssen.

Derjenige freilich, der nur Sinneserkenntnisse gelten läfst, wird selbstverständlich von solcher Vernunftnotwendigkeit nicht viel halten, obgleich auch seine Beweise im Gebiet der empirischen weltlichen Erkenntnis keineswegs blofs auf Sinneserfahrung, sondern ebenfalls auf Schlüssen aus der Sinneserfahrung beruhen. Von Gesetzen könnte nie die Rede sein, wenn man nur bei der Tatsächlichkeit der Erfahrung stehen bliebe.[1]) Wer aber anerkennt, dafs wir auch übersinnliche Erkenntnisse gewinnen können, der wird sich doch nicht so ablehnend zu dem Versuche verhalten, das Dasein Gottes als einen vernunftnotwendigen Gedanken zu erweisen. Ob nun freilich dieser vernunftnotwendige Gedanke des Daseins Gottes auch das Sein Gottes verbürgt, das könnte man ja auch wieder bezweifeln wollen. Wir müssen diese Frage in concreto untersuchen.

Die Beweise für das Dasein Gottes.

Der Beweis e consensu gentium ist eigentlich kein Beweis. Denn daraus, dafs sich die Vorstellung von Gott überall findet, folgt noch nichts über die Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung, nicht einmal für den normalen Charakter dieser Vorstellung, da es z. B. auch allgemeine Entwickelungsstadien gibt, die doch als tiefere Stufen überwunden werden, wie denn in der Tat in der neueren Zeit ein mythologisches, ein metaphysisches und ein positivistisches Zeitalter der Menschheit unterschieden worden ist. Im übrigen gehen die Gottesbeweise von gegebenen Tatsachen aus und schliefsen von ihnen auf die Gottheit. Diese Tatsachen können im Subjekt oder in der Welt gegeben sein. Im Subjekt ist die Tatsache vorhanden, dafs der Begriff Gottes gebildet wird. Diese Tatsache sucht man als eine notwendige zu erweisen und von ihr die Existenz Gottes zu erschliefsen. Ebenso ist im Subjekt das sittliche Streben vorhanden. Auch von dieser Tatsache sucht man auf die Gottheit zu schliefsen. In der Welt konstatieren wir den Weltzusammenhang, die Verkettung durch Ursache und Wirkung; oder man konstatiert in der Welt das Leben, die Zweckmäfsigkeit und Schönheit. Von diesen Tatsachen

1) Vgl. hierüber mein „menschliches Erkennen". S. 24f.

aus schliefst man auf die Gottheit. Man hat deshalb von alters her den ontologischen, den moralischen, den kosmologischen, den teleologischen Beweis in mancherlei Modifikationen versucht. Alle diese Beweise ruhen im Grunde auf unserem Bewufstsein, sei es auf unserem Selbst- oder auf unserem Weltbewufstsein und setzen die Realität des Ich und der Welt oder mindestens, wie der ontologische, die erkennenwollende Vernunft voraus. Denn ohne diese Voraussetzung würden sie keinen Anhaltepunkt haben. Im Grunde also sind diese Beweise nur möglich, wenn es eine erkennenwollende Vernunft gibt; wenn man dem Illusionismus oder dem Phänomenalismus huldigt, der nur Erscheinungen im Bewufstsein anerkennt, dieses selbst aber als blofse Vorstellung gelten läfst, so kann man nicht von der Welt oder dem Ich, denen man alle Realität abspricht, auf das S e i n Gottes schliefsen.

Ferner ist zu bedenken, dafs bei diesen Beweisen ebenso selbstverständlich die Denknotwendigkeit als ein zwingender Beweis vorausgesetzt wird. Wenn man daran zweifelt, ob das, was ich n o t w e n d i g denken m u f s, auch wirklich so sei, wie ich es denken mufs, so ist natürlich jeder Beweis unmöglich, d. h. diese Beweise beruhen auf der Voraussetzung, dafs unsere Denknotwendigkeit das letzte Kriterium für die Gewifsheit der Existenz dessen sei, was ich notwendig denken und, wenn ich es denke, notwendig als existierend denken mufs. Wer diesen Satz nicht anerkennt, der kann die Gottesbeweise nicht gelten lassen. Aber wer diesen Satz leugnet, der kann überhaupt keine Erkenntnis für möglich halten. Denn das letzte Kriterium der Wahrheit ist nicht der tatsächliche Eindruck. Diesen kann man bezweifeln; sondern es ist die Notwendigkeit des Denkens, dafs ich dies Betreffende als existierend anerkennen mufs, der B e w e i s, dafs alle Zweifel hier unberechtigt sind. Eben dies geht aber schon insofern über die Tatsächlichkeit hinaus, als hier zu der Tatsächlichkeit noch die Einsicht hinzukommt, dafs es n o t w e n d i g so als tatsächlich angenommen werden mufs. Noch vollkommener ist der Beweis, wenn man zugleich zeigen kann, dafs nicht nur die Kriterien der Beobachtung des Tatsächlichen jeden Zweifel ausschliefsen, sondern dafs diese Tatsächlichkeit auch das unter den gegebenen Umständen a n s i c h Notwendige sei und dafs gerade diese Tatsächlichkeit erwartet werden m u f s. Wenn also die Tatsächlichkeit der Gotteserfahrung gegeben ist, so fügt der Gottesbeweis hinzu, dafs diese Erfahrung durch die Notwendigkeit der Gottesidee bestätigt wird.

Ja die Gottesbeweise greifen noch weiter. Sie gehen von einer bestimmten psychologischen oder kosmologischen Tatsächlichkeit aus und wollen zeigen, dafs diese Tatsächlichkeit notwendig auf die Annahme der Existenz Gottes führen mufs, ja der ontologische Beweis will zeigen, dafs unsere erkennende Vernunft selbst mit der Annahme von Gottes Existenz steht und fällt.

Unter diesen Voraussetzungen betrachten wir nun die Beweise für das Dasein Gottes. Die Reihenfolge könnte an sich ziemlich gleichgültig sein, wenn man nicht in diesen Beweisen eine Stufenfolge von dem Unbestimmten zum Bestimmten und von den einfacheren Grundkategorien zu komplizierteren Gedankengängen beobachten könnte. Wir beginnen deshalb mit dem ontologischen Beweise. Die verschlungenen Wege, welche der ontologische Beweis durchlaufen hat, hier näher zu verfolgen ist nicht nötig. Sein Grundgedanke ist der: Weil wir genötigt sind, ein allerhöchstes Wesen zu denken, zu dessen Begriff die Existenz gehört, so müssen wir auch ein solches höchstes Sein annehmen. Gegen diesen Gedanken hat man eingewendet, dafs wenn man ein Wesen als real denke, es darum noch nicht real sei. Dafs wir ein allerrealstes Wesen denken, das sei noch gar kein Beweis für dessen Existenz. Um die Existenz festzustellen, dazu genüge nicht das blofse Denken. Dazu bedürfe es noch einer Anschauung oder irgend einer Erfahrung. Wenn uns diese nicht zu Gebote stehe, so helfe es nichts, wenn man auch die Idee des allerrealsten Wesens oder eines höchsten Wesens, quo majus cogitari non potest, fasse oder fassen müsse. Wenn man zunächst diesen Einwand gelten liefse, so wäre doch auch so der ontologische Beweis nicht völlig wertlos. Man gehe einmal davon aus, die Religion besitze eine Gotteserfahrung. Das sei als Tatsache feststehend. So hätte man ja das, was man zur Ergänzung des Beweises suchte, nämlich die Erfahrung. Es wäre aber doch für die religiöse Erfahrung keineswegs ohne Wert, wenn man zeigen könnte, dafs unsere Vernunft dieser Erfahrung vollkommen zustimmt, dafs sie genötigt ist, ein allerrealstes Wesen zu denken, in welchem der Einheitstrieb unseres Denkens erst alles zu einer Einheit zusammenfassen kann. Denn es würde damit eine Übereinstimmung des Denkens mit der religiösen Erfahrung gegeben sein, die für uns von dem höchsten Werte wäre, weil wir so in unserem Geistesvermögen eine volle Harmonie anzunehmen berechtigt wären. Aber man kann noch weiter gehen.

Wenn jemand sagen würde, die religiöse Gotteserfahrung ist Illusion, wie wollte man ihm begegnen? Die Empiristen würden antworten: Dadurch, dafs man ihn aufforderte, dieselbe Erfahrung zu machen. Damit wäre aber nichts entschieden. Es stünde Behauptung gegen Behauptung. Dafs diese Erfahrung keine Illusion sei, das kann man nur zeigen, wenn man beweisen kann, dafs es unberechtigt sei, eine solche Erfahrung zu bezweifeln, weil ihr Inhalt unserem vernunftnotwendigen Denken entspreche. Eben diese Notwendigkeit zeigt nun der ontologische Beweis. Denn er zeigt, dafs wenn wir überhaupt erkennen wollen, wir annehmen müssen, dafs es ein Wesen gibt, in welchem — gleichviel auf welche Weise — alle Realität zusammengefafst ist, ein Wesen, das vielleicht nicht selbst das All der Realität ist, als ob nicht andere Realität sein könnte, die von ihm hervorgebracht ist, aber jedenfalls ein Wesen, in dem alle Realität zusammengefafst ist, das die einheitliche Quelle aller Realität ist. Denn ohne diese Voraussetzung könnten wir den Gedanken der Welt als einer einheitlichen Gröfse gar nicht aufrecht erhalten, müfsten wir den Versuch des zusammenhängenden Erkennens aufgeben. Wenn Kant sagt, wir müfsten die Idee dieses Wesens denken als regulative Idee, um überhaupt zu erkennen, so erklärt er damit die Gottesidee für eine notwendige Idee. Wenn wir nun diese Idee notwendig denken und, wenn wir sie denken, sie nicht blofs als Idee, sondern als Realität denken müssen — denn dächten wir sie *nur* als Idee, so wäre diese Idee sich selbst widersprechend, da es sich widerspricht, das allerrealste Wesen, die Quelle aller Realität als blofse Idee zu denken — so mufs die Existenz dieses Wesens angenommen werden, und dann wird auch eine anderweitige Erfahrung desselben gegen die Skepsis sich sichern lassen.

Ja man kann noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Wenn wir auch keine Erfahrung von diesem Wesen machten, würden wir doch — falls wir *überhaupt* erkennen wollen, seine Realität als erwiesen ansehen müssen, weil wir es notwendig denken und notwendig als existierend denken müssen, und wir müfsten dann weiter schliefsen, dafs dieses allerrealste Wesen auch unsere Idee von ihm veranlafst haben müsse, da es ja die Quelle aller Realität, auch unserer Denktätigkeit sein müfste. Ich vermag mich aus diesen Gründen nicht davon zu überzeugen, dafs der ontologische Beweis leer und unhaltbar sei. Denn wenn wir *notwendig* diese Idee der Gottheit als des allerrealsten Wesens

bilden müssen, so würde unser Denken überhaupt kein Erkennen herbeiführen können, wenn dieses Wesen, das wir notwendig denken müssen und als real denken müssen, nicht existierte. Weshalb sollten wir denn der Anschauung mehr trauen als dem Denken?, wenn unser Denken uns in die Irre führte, warum sollte uns nicht auch unsere Anschauung, unsere Phantasie, unser Gefühl erst recht in die Irre führen! Es ist gar kein vernünftiger Grund der Phantasieanschauung, dem Gefühl mehr zuzutrauen als dem Denken, wie ja denn tatsächlich das Denken auch die Realität der religiösen Erfahrung ganz konsequenterweise ebenso skeptisch anficht, wie die Realität unserer Gottesidee.

Wir haben bisher die Notwendigkeit der Annahme der Existenz Gottes darauf zurückgeführt, dafs wenn wir überhaupt erkennen wollen, wir das allerrealste Wesen voraussetzen müssen; hierin ist zweierlei vorausgesetzt, einmal, dafs wir nicht blofs das Denken als ein Spiel unseres Geistes betreiben, sondern dafs wir den Willen haben zu erkennen. Diese Voraussetzung ist auch berechtigt. Denn es ist nicht in unser Belieben gestellt, ob wir erkennen wollen oder nicht. Wir können zwar auch das Erkennen unterlassen. Dann machen wir uns aber dessen schuldig, unvernünftig zu sein. Denn unsere Vernunft fordert, dafs wir erkennen. Sodann haben wir zu zeigen gesucht, dafs die Idee Gottes notwendig sei, weil wir Gott als den notwendigen Einheitspunkt voraussetzen müssen, ohne den wir die Welt (uns in die Welt eingeschlossen) nicht erkennen können. So ist aber das ontologische Argument nur im Zusammenhang mit der Forderung des Welterkennens, des Erkennens überhaupt durchführbar. Wir haben bisher nur gesagt: Wir können überhaupt nicht erkennen, wenn wir nicht die Existenz Gottes voraussetzen. Da ist die Notwendigkeit der Annahme der Existenz Gottes darauf gegründet, dafs sie die unentbehrliche Voraussetzung für unser Welterkennen sei.

Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Die Notwendigkeit der Annahme der Existenz Gottes ist in unserem Denkvermögen selbst begründet. Sie beruht darauf, dafs wir reale Kategorien denken müssen.[1]) Wir denken die Kategorie der in sich beruhenden Substanz mit Notwendigkeit. Wenn dieser Kategorie nichts Seiendes entsprechen würde, so würde unsere

1) S. o. S. 18—25.

denkende Vernunft, die diese Kategorie bildet, für unser Erkennen unbrauchbar sein. All unser Erkennen ruht auf der Voraussetzung, dafs es ein substantielles Sein gibt, das in sich selbst beruht; der Einheitstrieb unserer Vernunft zwingt uns, dieses substanzielle Sein nicht als ein vielfältiges sondern als Eines zu denken, zwingt uns Eine absolute Substanz zu denken, in der alles Sein beschlossen ist. Hiernach könnte man sagen, die Grundidee, auf der alles andere Erkennen ruht, ist die notwendige Idee des absoluten substantiellen Seins und die Wahrheit dieser Idee bezweifeln heifst, unsere Vernunft selbst in Frage stellen. So ist der ontologische Bweis erst vollendet und von der Welterkenntnis unabhängig gemacht. Die Einrichtung unserer denkenden Vernunft an sich zwingt uns zu der Annahme der Existenz eines absoluten substantiellen Seins, weil wir sonst diese reale Kategorie in Verbindung mit dem Einheitstrieb der Vernunft völlig vergeblich bilden würden und dann unserer denkenden Vernunft grundsätzlich mifstrauen müfsten, was nichts anderes bedeuten würde, als dafs die erkennende Vernunft sich selbst aufgibt. Freilich ist diese Annahme Eines absoluten substantiellen Seins noch sehr unbestimmt. Die nähere Bestimmung desselben ergibt sich durch die anderen Gottesbeweise.

Das kosmologische Argument kann auf mancherlei Weise gestaltet werden und ist mannigfaltig gestaltet worden. Zunächst kann man es von der Aufgabe des Erkennens aus gestalten, wie es Schleiermacher versucht hat. Man kann sagen: Dafs das erkennende Subjekt die objektive Welt in sein Erkennen aufnehmen kann, ist nur denkbar, wenn das Erkennende und das zu erkennende Sein für einander zugänglich sind. Ohne diese Voraussetzung ist jedes Erkennen unmöglich. Diese Voraussetzung ist aber nur haltbar, wenn das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt durch eine höchste Einheit verbunden sind, welche beide für einander bestimmt hat. Diese Einheit ist die Gottheit, die die Voraussetzung für alles Erkennen ist. Sicher ist der Gedanke richtig, der von der Tendenz des Erkennens und der Fähigkeit der Welt erkannt zu werden, also von den subjektiven und objektiven Faktoren der Welt auf die Einheit schliefst, welche allein eine Vereinigung des Subjekts mit dem Objekt in der Form des Erkennens, des Aufgenommenwerdens des Objekts in das Subjekt ermöglicht. Und parallel damit geht bei Schleiermacher der Gedanke, dafs unser Handeln auf die Welt,

das Realisieren unserer Zweckbegriffe in der Welt auch nur unter der Voraussetzung möglich sei, dafs unserem Vermögen die Zweckbegriffe zu bilden und der Welt, welche sie in sich aufnehmen soll, welche durch sie gestaltet werden soll, eine höchste Einheit zu Grunde liegt, die den Erfolg unseres Handelns in der Welt verbürgt. Es würde also, um beides zusammenzufassen, der Gegensatz des intelligenten Subjekts und der objektiven Welt eine Einheit voraussetzen, welche die Vereinigung beider in Form des Erkennens und Handelns ermöglicht. Aus der Beschaffenheit der Welt, die in den Gegensatz von Subjekt und objektiver Realität zerspalten ist und doch diesen Gegensatz ausgleichen will, wird also hier auf eine letzte Einheit geschlossen, welche die Möglichkeit der Ausgleichung dieses Gegensatzes garantiert. Zweifellos wird jeder, der diesen Gegensatz und die Möglichkeit des Erkennens anerkennt, also nicht jede Erkenntnis skeptisch ablehnt, Schleiermacher zustimmen müssen.

Das kosmologische Argument ist aber auch noch bedeutend erweitert worden. Wir finden nicht blofs in dem Verhältnis vom Objekt zum Subjekt, sondern überall in der Welt eine gegenseitige Wechselwirkung der Dinge. Die ganze Welt steht in einer solchen Wechselwirkung; alle einzelnen Dinge sind nicht nur für sich, sondern stehen in Beziehung zu anderen Dingen und es besteht so durch diese Wechselwirkung ein allgemeiner Weltzusammenhang. Diese T a t s a c h e vorausgesetzt fragt es sich nun, woher diese Wechselwirkung? wie ist die Wechselwirkung möglich? Die einzelnen Objekte haben sich nicht selbst an den Ort gestellt, in dem sie in der Wechselwirkung stehen. Sie finden sich da vor. Beobachten wir die Erscheinungswelt, so ist hier überall ein mechanischer Zusammenhang. Es ist überall ein Aufeinanderwirken in den Formen von Raum und Zeit in Gestalt der Bewegung. Woher dieser mechanische Naturzusammenhang? Auch hier schliefst man mit Notwendigkeit auf eine letzte einheitliche Ursache, welche diesen ganzen Zusammenhang geordnet, welche die Weltpotenzen so zusammengeordnet hat, dafs sie in dieser Weise aufeinanderwirken. Diese letzte hinter dem ganzen Aufeinanderwirken stehende Ursache, welche dieses Aufeinanderwirken, diese allgemeine Wechselwirkung veranlafst, welche die Ordnung dieser gesamten Wechselwirkung hervorbringt, ist eben die Gottheit. Auch dieser Gedanke, den wir notwendig denken müssen, entspricht durchaus der Frömmigkeit, welche in dieser Ordnung ein

höheres Walten ahnt. Der kosmologische Beweis in dieser Form ist durchaus haltbar. Denn wenn man nicht bei dem Zufall stehen bleiben, d. h. allen Grundsätzen des Erkennens Hohn sprechen will, das überall nach einem notwendigen Zusammenhang und Gesetzen sucht, so bleibt gar nichts anderes übrig als eine letzte Ursache anzunehmen, welche dieses gesamte Aufeinanderwirken erst ermöglicht. Lotze ist diesem Gedanken besonders nachgegangen, den übrigens Schleiermacher vor ihm schon ausgesprochen hatte.

Eine andere Form des kosmologischen Beweises erweckt eher Bedenken und doch enthält auch sie ein nicht ganz zu übergehendes Moment. Kant hat den kosmologischen Beweis anders formuliert und schliefslich als unhaltbar hingestellt. Er will von einer Wirkung auf die Ursache dieser Wirkung zurückschliefsen, von dieser Ursache als Wirkung wieder auf deren Ursache und so fort und meint, man könne entweder bei einer letzten Ursache ankommen oder die Kette der Ursachen ins Unendliche zurückverfolgen wollen. Beides aber sei nicht berechtigt, sondern man solle an der Hand der Erfahrung die Ursachenkette immer weiter zurückverfolgen, ohne über die Erfahrung hinausgehend darüber zu spekulieren, ob es eine unendliche Kette endlicher Ursachen oder eine letzte absolute Ursache gebe. Kant hat dabei offenbar die Wechselwirkung aufser acht gelassen. Aber ein Moment ist doch nicht ganz zu übersehen. Die Wechselwirkung ist gleichzeitig. Aber die Erfahrung führt uns an der Hand der Ursachen auch in die Vergangenheit zurück, und da wir doch zugeben müssen, dafs die Wechselwirkung nicht nach rückwärts greift, und dafs die gegenwärtige Wechselwirkung das Resultat früherer Wechselwirkungen ist, so findet doch auch die Betrachtung ihre Stelle, welche die Kette der Verursachung nach rückwärts verfolgen will. Dieser Gesichtspunkt führt — zunächst nur in mechanischer Form — auf die Idee einer Entwickelung, wie sie die Naturwissenschaften vertreten, auch ohne die Zweckidee zuzuziehen. Diese ganze Kette der Entwickelung, mag man sie nun ins Unendliche, Anfangslose zurückverfolgen, oder mag man ihr einen Anfang setzen, wird, weil zugleich auf Wechselwirkung (z. B. Anpassung, Zustand des labilen Gleichgewichts, Kampf ums Dasein usw.) beruhend, doch immer eine einheitliche Ursache voraussetzen, die in jedem Stadium dieser Entwickelung stets das Aufeinanderwirken ermöglicht und am Ende auch die

Ursache dafür ist, dafs aus früheren Entwickelungsstadien spätere sich haben entfalten können. Ohne diese einheitliche Ursache, welche den ganzen Prozefs ewig begründet, würde dieser wieder als ein Spiel des Zufalls erscheinen. Gerade die Voraussetzung einer einheitlichen Ursache würde erst die Möglichkeit geben, den ganzen Prozefs als einen einheitlichen zusammenhängenden zu verstehen. Wir können also das kosmologische Argument in diesem Sinne erweitern.

Wenn man schon hier, wie man auch das kosmologische Argument wenden möge, auf eine gesetzmäfsiges Wirken hervorrufende Ursache zu schliefsen genötigt wird, so wird der Unterschied des Toten und Lebenden, des Organischen und Anorganischen, der in der Welt vorhanden ist und der mit dem Unterschied des Mechanischen und Teleologischen im engsten Zusammenhange steht, auf den teleologischen Gottesbeweis hinführen. Denn wenn irgendwo so zeigt sich in dem Organischen das teleologische Moment und wenn man den Aufbau der Natur auf dem Erdball beobachtet, so scheint hier von dem anorganischen zu dem organischen Gebiet und in diesem durch die Stufenreihe der organischen und beseelten und sich fühlenden Wesen hindurch bis zum Menschen eine beständige Steigerung stattzufinden, in welchem in gewisser Art der gesamte Naturprozefs mikrokosmisch zusammengefafst und von seiner Intelligenz im Zusammenhang überschaut wird. Ist das aber der Fall, so läfst sich vom teleologischen Standpunkt aus der Versuch machen, den ganzen Weltprozefs teleologisch zu verstehen. Auf diesen Gedanken hat man den teleologischen Gottesbeweis gegründet.

Dafs dieser Beweis in der Form, in welcher er früher gegeben wurde, indem man in einzelnen Naturerscheinungen Zwecke zu beobachten glaubte und die Natur nur von endlichen vereinzelten Zweckbetrachtungen im menschlichen Interesse aus als zweckmäfsig erklärte, nicht haltbar ist, bedarf keiner Worte. Man hat auch dem Beweis entgegengehalten, dafs es keineswegs blofs Zweckmäfsiges in der Natur gebe, dafs es auch eine Dysteleologie gebe, welche die Annahme der Herrschaft des Zweckes ausschliefse. Kant hat endlich gemeint, dafs dieser Beweis im günstigsten Falle nicht auf einen intelligenten Urheber, sondern nur auf einen Baumeister schliefsen lasse, der das ihm zur Verfügung stehende Material zweckvoll gestalte. Dieser letzte Ge-

danke ist ausgeschlossen, wenn der kosmologische und der ontologische Beweis ihre Geltung behaupten. Denn dann würde der teleologische eben nur hinzufügen, dafs man den Welturheber als einen zweckmäfsig produzierenden, intelligenten vorstellen müsse.

Allein die Frage bleibt eben die, ob es angesichts der Tatsachen angeht, diese Zweckmäfsigkeit als eine weltumspannende aufzufassen. So viel versteht sich nach allem von selbst, dafs man nicht danach streben kann, überall die Zweckmäfsigkeit im einzelnen nachzuweisen, was sehr leicht in concreto zu Künsteleien vergangener Zeiten zurückführen könnte. Man mufs die Frage in gröfserem Stil behandeln und fragen, ob es nicht angängig sei, wenn man zweifellos an den höheren Organismen eine immanente Zweckmäfsigkeit nicht leugnen kann, den Gesichtspunkt der Zweckbetrachtung auf den ganzen Zusammenhang in dem Sinne auszudehnen, dafs man dem ganzen Naturzusammenhang in seinem Aufbau vom Anorganischen zum Organischen, von da zum Beseelten, von da zum Bewufsten und vernünftigen Existenzen eine immanente Zweckmäfsigkeit zuschreibt, die man nicht blofs auf blinde Kausalität zurückführen kann. Da ist es nun wieder Kant, der gerade diesen Gedanken in seiner Kritik der Urteilskraft durchgeführt hat. Es dürfte doch noch niemandem gelungen sein, auf rein mechanischem Wege die höheren Organismen zu erklären, ja die so oft schon überaus feine Organisation der niederen Organismen rein mechanisch zu verstehen. Denn wenn sicher auch alle diese Vorgänge in den Organismen auf mechanischen Kombinationen beruhen, so ist doch aus dem mechanischen Prinzip *für sich* nicht begreiflich, warum gerade in dieser bestimmten Weise die mechanischen Kombinationen zusammengeordnet sind. Man wird doch angesichts dieses grofsen immanenten Zusammenhanges, der eine Zielstrebigkeit zum Menschen hin zeigt, den Gedanken des Zweckes nicht leugnen können. Es ist in der Welt eine immanente Teleologie. Freilich könnte man fragen, ob diese Teleologie genügt, um auf einen intelligenten Urheber der Welt zu schliefsen. Allein wenn sie einmal besteht, so ist sie aus den einzelnen Individuen nicht erklärlich; es ist doch eine Ursache, die den ganzen Prozefs überschauen und leiten mufs, notwendigerweise vorauszusetzen, wenn man überhaupt die Zweckbeurteilung zuläfst. Man hat in der neueren Zeit behauptet, es genüge, um diesen Prozefs zu verstehen, ein der Welt immanentes Prinzip, das in gewisser Art unbewufst und doch mit einer Art Hellsehen

den Prozefs steigere und teleologisch bestimme. Allein der Begriff des Unbewufsten ist bis jetzt noch nicht sehr klar herausgearbeitet. Wenn dieses Unbewufste nach Art einer intellektuellen Anschauung den Prozefs leitet, so ist es eben nicht im strengen Sinne des Wortes unbewufst und es wird dann höchstens diese immanente Zweckursache so vorgestellt, dafs sie nicht den ganzen Prozefs sofort überschaut, sondern nur mit einer Art Hellsehen das jedesmal Nächste, was sie hervorbringt, übersieht und so sich selbst in ihrer Funktion beständig steigert. Allein andererseits ist doch wieder die Tendenz dieses Unbewufsten von Anfang an klar, den Prozefs beständig zu steigern. Wenn man einmal einen teleologischen Prozefs anerkennt, so ist diese Auskunft doch nur eine halbe Mafsregel, die einen halbblinden, halbsehenden Naturgeist annimmt, der seinem dunkeln Drange folgt. Wenn freilich bewufste Intelligenz nur endliche Intelligenz sein kann, so möchte jene Ansicht recht haben. Aber es wäre doch erst noch zu beweisen, dafs eine alles überschauende Intelligenz nicht bewufst sein könne, dafs das Bewufstsein nur an bestimmte Hirnfunktionen gebunden sein, durchaus nur begrenztes Bewufstsein sein müsse.[1]) Nimmt man auch nur eine intellektuelle Anschauung an, die klar den Prozefs übersieht, so kann diese doch nicht an den Prozefs selbst gebunden sein, sondern mufs, wenn sie den Prozefs zu einem Ziele führen will, über dem Prozefs stehen. Wenn es daher berechtigt ist, die Weltentwickelung teleologisch zu betrachten, so wird die einzig übrig bleibende Annahme die sein, dafs die absolute Ursache diesen Prozefs in ihrem Zusammenhange zweckmäfsig geordnet hat, dafs sie also bewufst intelligente Ursache ist, wie man auch diese Intelligenz im Unterschied von der unsrigen sich vorstelle, ob als intellektuelle Anschauung, was das wahrscheinlichste ist, oder sonst irgendwie, nur nicht blind.

Nun kann man aber freilich gegen die Annahme, dafs der Weltprozefs teleologisch aufzufassen sei, erhebliche Einwände geltend machen, die wir nicht unerwähnt lassen dürfen. Einmal

1) Wie übrigens ein begrenztes Hirnbewufstsein, das doch nur auf einem ganz beschränkten Atomenkomplex beruht, mit seinem Bewufstsein schliefslich doch den ganzen Prozefs soll übersehen, ja die Idee des Absoluten, des Unendlichen soll fassen können, ist durchaus nicht klar. Und doch soll nach dieser Theorie das Hirnbewufstsein erzeugt werden, damit dasselbe einen Überblick über den ganzen Prozefs gewinne, der also hiernach dem Unbewufsten fehlt, das als Leibfreies doch wieder ein Hellsehen haben soll.

ist doch der teleologische Prozefs nur ein beschränkter, auf der Erde beobachteter. Wenn man dagegen die Weltsphären hinzunimmt, so scheint hier die anorganische Masse mit ihren elementaren Kräften noch bedeutend zu überwiegen und wenn an irgend einem Punkte oder an mehreren Punkten des Weltalls die Bedingungen für die Entfaltung eines organischen und beseelten oder gar bewufsten oder selbst vernünftigen Lebens gegeben sein sollten, so wären das eben doch nur vereinzelte Fälle. Der organische Prozefs auf Erden aber scheint doch ein endlicher zu sein, da die Erde einem Stadium der Entwickelung entgegengeht, welches alles organische Leben wieder auslöscht, so dafs der ganze irdische teleologische Prozefs doch nur eine Episode zu sein scheint, welche wieder ihrem Ende verfällt. Dazu kommt nun aber auch die Vergänglichkeit aller irdischen Organismen, ihre Sterblichkeit und was noch schlimmer ist, ihre Leidensfähigkeit. Die Natur ist voll von Schmerz und Vergänglichkeit, so sagt man. Die Teleologie verträgt sich mit alledem nicht. Es ist nicht möglich aus einem solchen S e g m e n t der Schöpfung, und wenn es für sich selbst auch gar keine Bedenken gegen die Teleologie aufwiese, auf einen intelligenten Urheber zu schliefsen. Mindestens müfste man zugeben, dafs wenn er intelligent ist, ihm doch die Durchführung des Zweckes nicht gelingt. Wenn man also auch auf einen intelligenten Urheber der Welt mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit schliefsen könnte, so scheint der Schlufs auf einen a b s o l u t e n intelligenten Urheber nicht berechtigt zu sein.

Ja wenn man erwägt, dafs schliefslich das mechanische Element das bei weitem in der Erscheinungswelt überwiegende ist, so würde es doch vielleicht noch angemessener sein, den Mechanismus als das allein Herrschende hinzustellen und die Zweckidee als das Produkt der Subjekte anzusehen, das aber durchaus keinen Anspruch auf Wahrheit machen könne, sondern nur von dem beschränkten Standpunkt des Menschen aus auf die Betrachtung des All ausgedehnt werde.

Das wäre sehr schön, wenn nur der Mensch mit seiner Zweckidee aus dem Mechanismus sich erklären liefse, wenn überhaupt das Denken, das Erkennen aus den mechanischen Funktionen sich ableiten liefse. Das ist aber bisher nicht gelungen und kann nicht gelingen.[1]) Es bleibt also bestehen, dafs es nicht blofs

1) Vgl. mein Menschliches Erkennen S. 25 f., 379 f. und Kap. 19 u. 20.



Zweckmäſsigkeit, sondern auch Zwecke setzende Wesen in der Welt gibt, die nicht von sich selbst sind. Man würde also eher auf eine in gewisser Art dualistische Ansicht geführt, daſs das höchste Wesen zwar intelligent sei, daſs aber seine Intelligenz doch nicht das Herrschende in ihm sei, daſs ein anderes Prinzip in ihm sein müsse, aus dem sich das Unzweckmäſsige, die Vergänglichkeit aller Zwecke, die Endlichkeit der Lebewesen, der Tod und das Leiden erkläre. Die Zweckbetrachtung könnte also nur einen relativen Charakter tragen. Bevor wir indes diese Frage zur Entscheidung bringen, müssen wir noch einen anderen Gesichtspunkt hervorheben. Wenn es sich um Zweckmäſsigkeit in der Welt handelt, so kann man wohl zunächst bei der Beobachtung stehen bleiben, daſs es organische und beseelte Lebewesen gibt, die man ohne Zuziehung der Teleologie schwerlich verstehen kann. Allein es kann auch, wie schon bemerkt, diese Beobachtung die Veranlassung dafür bilden, die ganze Natur unter dem Gesichtspunkt des Zweckes zu betrachten. Man findet eine Steigerung in der Natur, die in dem Menschen als ihrem höchsten Zweckprodukt endet. Aber damit ist die Betrachtung noch nicht abgeschlossen. Vielmehr beginnt nun erst recht die Frage, wozu ist denn der Mensch da? Was hat denn der Mensch für einen Zweck? Warum endet der Naturprozeſs mit dem Menschen? Die Antwort hierauf kann eine sehr verschiedene sein, aber es wird sich schwerlich ableugnen lassen, daſs, wenn man nur bei endlichen relativen Zwecken stehen bleiben muſs, man aus diesen einen Schluſs auf einen absoluten, intelligenten Urheber nicht wagen kann. Zwar ist zuzugeben, daſs beseelte Wesen in gewisser Art in sich abgeschlossene Wesen sind, die nicht als Mittelzwecke allein aufgefaſst werden können. Sie fühlen, empfinden selbst und so scheinen sie relativ wenigstens in sich selbst Zwecke zu sein. Aber man kann doch gerade bei der Endlichkeit dieser Wesen diese Betrachtung nicht als die endgültige festhalten, da vielmehr in dem gesamten Prozeſs diese Wesen Durchgangspunkte sind, da sich an sie höhere Formen organischen Lebens anschlieſsen, bis im Menschen der Höhepunkt der irdischen Entwickelung erreicht ist, der nun aber selbst erst recht wieder sich aus den niedrigsten Anfängen zu den Höhen menschlicher Geistesentwickelung und Kultur erhebt, so daſs hier nun erst recht das teleologische Moment mit doppelter Gewalt hervortritt. Die teleologische Betrachtung muſs in einem letzten Zweck enden.

Wie dieser nun auch inhaltlich beschaffen sein möge, jedenfalls mufs er einen endgültigen Charakter tragen, mufs Endzweck sein. Wenn wir aber keinen solchen Endzweck aufstellen können, vermögen wir die teleologische Betrachtung gar nicht durchzuführen, und haben kein Recht, von der teleologischen Weltanschauung einen Schlufs auf die Gottheit zu machen.

Als Endzweck könnte man nun den g a n z e n Prozefs ansehen; man könnte alle einzelnen Glieder desselben als Teile eines Ganzen betrachten, das in sich selbst wertvoll ist. Allein dann müfste man zeigen, inwiefern dieses Ganze ein in sich Wertvolles ist und worin die Einheit besteht, die es zu einem Ganzen zusammenhält. Als den letzten Zweck hat man es nun hingestellt, dafs die Natur im Menschen zum Bewufstsein kommen soll, dafs der Mensch den gesamten Naturprozefs mit seiner Wissenschaft durchschaut, und darin ist zweifellos für denjenigen ein wertvoller Zweck, der die theoretischen Interessen so hoch hält, dafs sie ihm an sich selbst wertvoll sind. Es ist wahr, dafs in der Menschheit in fortschreitendem Mafse die Erkenntnis der Natur durch hingebende Arbeit gewonnen wird, und je mehr man in dieser Erkenntnis fortschreitet, um so wunderbarer tritt der gesamte Naturzusammenhang vor dem menschlichen Auge hervor und keineswegs blofs die irdische, auch die kosmischen Sphären sind Gegenstand immer neuer Enthüllungen des Naturgeheimnisses; und wie die grofse Welt, so tritt die kleine Welt in ihrer wunderbaren Tätigkeit, in ihren feinsten Organisationen und in den einfachsten Lebewesen immer klarer vor das menschliche Auge und so wird immer mehr der gesetzliche Zusammenhang des Alls deutlich. Dafs man von hier aus auf eine intelligente Ursache zu schliefsen das Recht hat, welche es geordnet hat, dafs diese grofse Schöpfung für den Menschen erkennbar von ihm erkannt werde, das könnte schon eher einleuchten, und zwar um so mehr, als der Mensch doch auch nicht von sich selber stammt. Nun könnte man zwar einwenden, wenn die Natur nicht ein in sich selbst wertvoller Zweck ist, so ist der Inhalt des Erkennens noch kein Endzweck. Denn nur ein in sich selbst wertvoller Inhalt kann auch dem Erkennen einen Wert als Selbstzweck geben. Darauf liefse sich indes antworten, dafs das Erkennen selbst Wert in sich habe und nicht erst seinen Wert von einem Inhalt hernehmen müsse, der ihm Wert verleihe. Es sei eben genug Zweck, wenn die Natur sich so entwickele, dafs sie in dem Menschen zur

Erkenntnis komme, zumal wenn es noch gelinge, das ganze Gebäude dadurch zum Abschlufs zu bringen, dafs man einen intelligenten Welturheber voraussetze, der in der Natur den Zweck verfolge, sich, seine Intelligenz in dem grofsen Naturzusammenhange zu offenbaren und im menschlichen Bewufstsein diese Offenbarung zu konzentrieren.

Dieser Gedanke, der die Schellingsche Naturphilosophie leitete, hat gewifs eine Berechtigung. Aber dieser Gesichtspunkt ist einseitig. Das Bewufstsein des Menschen ist nicht blofs Bewufstsein von der Natur. Es ist auch Bewufstsein von sich selbst und Erkenntnis seiner selbst, die man als gesteigertes Selbstbewufstsein bezeichnen kann. Wenn der Inhalt des Ich nur die Natur wäre, könnte man bei dem obigen Zwecke stehen bleiben. Aber das Ich hat noch anderen Inhalt, den es durch seine Tätigkeit hervorbringt. Das läfst sich am einfachsten schon daran erkennen, dafs die Erkenntnis der Natur sich gar nicht ohne Eingriffe in die Natur, ohne Behandlung der Natur gestalten läfst. Ohne Mikroskop und Teleskop gibt es keine Erkenntnis der kleinen und grofsen Welt. Schon um die Natur zu erkennen, mufs der Mensch nicht nur Fragen an sie stellen, sondern er mufs die Natur auf seine Weise bearbeiten; mit Organen, die er sich aus Naturobjekten geschaffen hat, kann er sie nur näher zu erkennen versuchen. Neben der theoretischen, ja Hand in Hand mit der theoretischen Erfassung der Natur geht ihre praktisch - technische Bearbeitung. Es wird nun wohl niemand behaupten wollen, dafs der Mensch die Naturkräfte sich nur im Interesse der Naturerkenntnis dienstbar mache; im Gegenteil, er sucht die Herrschaft über die Natur, er will technische Vorteile aller Art erringen, um dadurch sein Leben zu steigern und sein Lebensgefühl zu erhöhen. Dieses Lebensgefühl, wenn es gehoben ist, ist ein Gefühl der Lust. Man hat daher gemeint, der Endzweck des Menschen sei seine Eudämonie, zu der ihm die Herrschaft über die Natur als Mittel und die Erkenntnis der Natur als Mittel zur Beherrschung derselben dient.

Allein Kant hat schon geltend gemacht, dafs wenn man als den letzten Zweck die Eudämonie des Menschen ansehe, um derenwillen die Natur da sei, so sei alles so eingerichtet, dafs der Mensch diesen Zweck nicht erreiche, und der neuere Pessimismus hat in allen Tonarten diesen Gedanken variiert und seine Wahr-

heit darzutun versucht. Es ist auch völlig richtig, dafs die Eudämonie des Menschen nicht der letzte Zweck der Welt sein kann, weil das schon der Natur des Menschen selbst widersprechen würde. Zwar ist zweifellos uns das Lebensgefühl, das Gefühl der Lust und Unlust, je nachdem das Leben gefördert oder gehemmt ist, mit auf den Weg gegeben, aber doch nur als Schutz für das Leben selbst, das der Zweck ist, um deswillen das Gefühl da ist. Zwar ist dieses eudämonische Gefühl oft irreleitend; es gibt süfse Gifte und wenn man beobachtet haben will, dafs unser Organismus mehr für die Empfindung der Unlust als für die der Lust zugänglich sei, so läfst sich auch das wohl aus dem Interesse der Selbsterhaltung verstehen. Aber die Gefühlsirrtümer können doch der Wahrheit keinen Abbruch tun, dafs das Gefühl auf das engste mit dem Selbsterhaltungstriebe und mit dem Triebe zur Erhaltung der Gattung zusammenhängt, also im Dienste des Lebens steht, indem es das Leben hemmende und Leben fördernde anzeigt. In der niederen beseelten Natur leistet es auch diese Dienste in viel umfassenderem Mafse. Bei dem Menschen ist gerade seine Kultur ein Hindernis, dafs diese Gefühle mit der Sicherheit des Naturinstinktes wirken, weil die Intelligenz des Menschen hinzukommt, die diese unmittelbare Form, wie das Schädliche und Nützliche angezeigt wird, mehr in den Hintergrund drängt. Der Mensch ist nicht angelegt, im Genufs Befriedigung zu finden. Denn jeder Genufs wird schliefslich zur Gewohnheit und befriedigt dann nicht mehr, oder wenn der Mensch in Genüssen abwechselt, so wird er zuletzt doch der Genüsse überdrüssig. Der Zweck des Menschen kann nicht im Genufs liegen. Oder wenn dies der Fall sein sollte, so würde er seinen Zweck völlig verfehlt haben. Von dieser Voraussetzung aus kann man nun auf die Idee kommen: wenn der Genufs dem Menschen das Letzte und Höchste wäre, wenn dies als der Weltzweck angesehen werden müfste, so hätte die Welt ihren Zweck verfehlt.

Hier liefse sich nun die oben S. 212f. erwähnte relative Zwecktheorie einfügen, indem man sagte: Das Leiden und die Vergänglichkeit der Welt lassen zwar einen absoluten positiven Zweck nicht zu, aber wenn einmal diese Welt da ist, so ist es vernünftig, dafs die Genufsfähigkeit und die Genüsse so lange gesteigert werden, und so lange eine beständige Enttäuschung eintritt, bis die Menschen erkennen, es ist vergeblich Anstrengungen im Interesse der Eudämonie zu machen, und den Willen zum Leben und zum

Geniefsen quieszieren. Der Endzweck der Welt wäre dann nicht positiv, sondern nur der, die Nichtigkeit alles eudämonischen Strebens zu offenbaren.

Der Schlufs, der von einer solchen Weltauffassung auf die Gottheit gemacht werden könnte, wäre nur der, dafs das eudämonische Streben auf eine unvernünftige göttliche Potenz zurückzuführen sei, dafs ein unvernünftiger Wille diese Welt überhaupt will, da es unvernünftig ist, eine Welt zu wollen, deren Streben auf Glückseligkeit gerichtet ist, die doch nie erreicht werden kann. Dafs aber doch dieser Wille mit einer vernünftigen Intelligenz kombiniert ist, da sichtlich das Ziel der Welt, nämlich das Aufgeben alles eudämonischen Strebens, wenn sie einmal da ist, mit den denkbar zweckmäfsigsten Mitteln erreicht wird, insofern der ganze Prozefs der Weltentwickelung darauf zusteuert, in dem menschlichen Bewufstsein eine Übersicht über den Weltprozefs zu erreichen, die eben zum Resultat die Einsicht hat, dafs die Tendenz auf Eudämonie, die durch die ganze Welt hindurchgeht, je mehr die Weltentwickelung sich steigert, um so weniger erreicht ist. Dieses Resultat ist freilich in sich widersprechend; aber man sagt: die Welt ist voller Widerspruch; die einzige Metaphysik, die diese widerspruchsvolle Welt erklären kann, ist die genannte. Was sich nicht widerspricht, ist das Aufhören alles wechselnden Lebens, die absolute Identität mit sich selbst, die ewige in ihrer Ruhe, ihrem Potenzzustand verharrende Substanz, die eben nicht will.

Es ist ein Verhängnis der deutschen Philosophie, dafs gerade diejenigen, die in der Gegenwart am lebhaftesten für die Metaphysik eintreten, kein erfreulicheres Resultat hervorbringen, als dafs sie schliefslich eine blinde Willkür zum Welturheber machen, die am Ende wieder durch die List der Idee, welche das Bewufstsein hervorruft, beruhigt wird. Hier hat natürlich auch das Erkennen keinen Wert in sich selbst, sondern nur als Mittel der Quiescenz des Willens. Es ist einem praktischen Zweck, zwar nicht einem positiven, aber einem negativen, dienstbar gemacht. Es ist hier nicht der Ort, an dieser Metaphysik selbst Kritik zu üben. Es ist hier für uns nur die Frage, ob die Welt wirklich so beschaffen ist, dafs sie uns zu einem solchen metaphysischen Resultate zwingt oder wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit führt.

Man könnte dieser Auffassung schon das entgegenhalten, daſs die Erkenntnis Selbstzweck ist,[1]) daſs sie in sich selbst wertvoll ist und daſs ihr Wert sich keineswegs nach dem Lustgefühl bemiſst, das sie hervorruft, daſs das Lustgefühl nicht der Maſsstab ist, an dem man den Wert messen kann, sondern daſs das in sich Vernünftige, das in sich Notwendige das Wertvolle ist und daſs die Erreichung dieses Wertvollen sich allerdings auch in einem Gefühle der Befriedigung ausspricht, aber nicht dadurch seinen Wert erhält, daſs es das Lustgefühl erzeugt, sondern vielmehr ein Gefühl der Befriedigung erzeugt, weil es in sich selbst wertvoll und notwendig ist und wertvoll bleibt, wenn es auch die mannigfachste Unlust zur Folge hätte, wie dies schon ein Plato von dem Guten in dem Bilde des leidenden Gerechten ausgeführt hat. Wenn so das Erkennen in sich selbst wertvoll ist, wäre es gar nicht erst nötig, auf die Gefühle der Befriedigung zu rekurrieren, die mit dem Erkennen verbunden sind. Doch ist diese Betrachtung für sich einseitig, und sie wird in einer umfassenden Betrachtung erst völlig deutlich werden.

Man hat als Endzweck noch einen anderen in sich selbst wertvollen Zweck in der Welt angegeben, den ethischen, und so versucht, den teleologischen Beweis zum Ende zu führen, indem man die gesamte Zweckmäſsigkeit in der Natur nur als Vorspiel ansah, das in dem ethischen Weltzweck ausmündet, dem sich schlieſslich auch die Teleologie der Natur einfügen lassen müsse. Wir kommen hiermit zu dem ethischen Gottesbeweise, der auch wieder verschiedene Formen angenommen hat.

Die Voraussetzung für den ethischen Gottesbeweis ist die Annahme, daſs das Sittliche unbedingt verpflichtende Kraft hat. Wenn ein solches, mehr oder weniger ausgebildetes, aber in jedem Falle unbedingte Erfüllung forderndes Sittengebot angenommen wird, so ist der Schluſs aus dieser Tatsache auf einen Gott, der das Gebot gegeben hat, so motiviert worden, daſs der empirisch vorhandene Widerstand gegen das Sittengebot mit Hilfe der Gottheit überwunden werden soll, insofern Gott als der in Anspruch genommen wird, der als Geber des Gebotes auch den Widerstand besiegt. Wenn diese Hemmnisse in dem Gegensatz der Natur

1) Was übrigens A. v. Hartmann in ihrer Schrift „Zurück zum Idealismus" zuzugeben bereit scheint S. 184.



gegen das Sittengebot begründet sind, so mufs Gott vorausgesetzt werden als die Macht, von der das Naturgesetz und Sittengesetz gleichmäfsig abstammt, in dem also auch die Garantie für die Durchführbarkeit des Sittlichen trotz der Naturhemmnisse gegeben ist. Oder wenn der Widerspruch gegen das Sittliche in der eigenen Natur gefunden wird, so soll Gott als der postuliert werden, der die positive Kraft zum wirklichen sittlichen Handeln verleiht. Beide Male ist vorausgesetzt, dafs die Menschen nicht im stande sind, sich selbst zu helfen, weil sie von der Natur aufser ihnen oder ihrer eigenen Natur gehemmt sind. Dieser Beweis ist im Grund, so gefafst, eher ein Postulat als ein Beweis. Ist die Forderung eine unbedingte, so mufs sie auch erfüllt werden können, so mufs die Welt, so mufs der Mensch so beschaffen sein, dafs sie erfüllt werden kann. Tritt in der Empirie also eine Hemmung entgegen, die nicht durch den Willen überwunden werden kann, so ist das Postulat einer Macht zu stellen, die dem Sittlichen zum Siege verhilft. Diese Formen des Beweises sind insofern anfechtbar, als sie von dem empirischen Dualismus ausgehend, diesen durch den Rückgang auf eine transcendente Einheit zu heben suchen, indem sie sich auf die Unbedingtheit der Forderung stützen. Denn man könnte immer sagen: Wenn das Sittliche solchen Widerstand findet, so ist es eben nicht unbedingt, sondern nur relativ; und wenn dieser Widerstand vorhanden ist, so ist eben darin ja der empirische Beweis gegeben, dafs das Sittliche nicht unbedingten Charakter haben kann, sondern die Meinung seiner Unbedingtheit nur auf einer falschen Abstraktion beruht. Auch würde mit der Annahme eines Gottes, der die Hemmung überwinden soll, nicht viel gewonnen sein, da gerade, wenn er allmächtig ist, diese Hemmung ja nur von ihm selbst stammen kann. Hat er selbst aber diese Hemmung veranlafst, so ist es schwierig, zugleich ihn wieder zu postulieren, damit er sie aufhebe. Man kann mit Recht einwenden: warum hat denn dieser Gott, den ihr postuliert, nicht von vornherein dafür gesorgt, dafs die Natur, die äufsere und unsere eigene, keinen Widerstand leistet? Man wird daher diesen moralischen Beweis etwas anders formulieren müssen, wenn er brauchbar sein soll.

Dafs die sittliche Forderung einen unbedingten Charakter hat, wird man anerkennen müssen. Aber sie ist inhaltlich jedesmal durch die gegebenen Verhältnisse bedingt, wie ich in meiner Ethik ausgeführt habe. Diese Forderung gestaltet sich zu einem

Ideale, das unter den gegebenen Verhältnissen mit Hilfe der Natur und des eigenen Naturorganismus realisiert werden soll. Da dieses Ideal ein Handeln fordert, das über den Kreis des Ich übergreift und Zwecke setzt, die in der empirischen Welt realisiert werden sollen, so mufs vorausgesetzt werden, dafs die Natur aufser uns und unser eigener Organismus so beschaffen sind, dafs sie die Realisierung dieser Zwecke ermöglichen. Die objektive Welt, auf die wir handeln, d. h. in der wir unser Ideal verwirklichen wollen, mufs mit dem Ideal, mit den Zweckbegriffen, die wir bilden, zusammenstimmen können. Das ist aber nur dann der Fall, wenn wir eine höhere Macht annehmen, welche das Subjekt mit seiner Ideale bildenden Tätigkeit und die Natur, mittels deren wir diese Ideale realisieren wollen, für einander bestimmt hat. Dafs, was nicht zu leugnen ist, der Realisierung des Ideals mannigfache Schwierigkeiten entgegentreten, das kann deshalb kein Grund gegen die Realisierbarkeit der Ideale sein, weil ja gerade durch unsere Tätigkeit erst eine volle Harmonie von Geist und Natur hervorgerufen werden soll, diese also nicht schon quasi fertig vorhanden sein kann, wenn nicht unsere Tätigkeit gleich Null sein soll. So wird also im Interesse des sittlichen H a n d e l n s eine höhere Macht postuliert werden müssen, welche das Gelingen des Handelns garantiert, indem sie das Subjekt mit seiner idealbildenden Tätigkeit, mit seiner unbedingt fordernden Vernunft und die Natur, welche der Realisierung der Zwecke dient, für einander gesetzt hat. Hier würde das Subjekt, welches das sittliche Ideal mit seiner unbedingten Forderung denkt, ebenso wie die Bedingungen der Realisierung desselben in der Natur auf das absolute Wesen als die beide für einander bestimmende Macht zurückgeführt werden. Es würde also hier eine sittliche Macht postuliert werden, welche die Naturordnung in ihre Berechnung mit aufgenommen hat, damit mit Hilfe derselben die sittliche Forderung realisiert werde. Und wohlgemerkt, es wird eine Macht postuliert, welche über den g e g e b e n e n Zustand übergreift, insofern sie die Bedingungen festgesetzt hat, welche eine Realisierung der sittlichen Forderung, anders ausgedrückt eine Übertragung der sittlichen Zweckbegriffe auf die Natur, eine Durchdringung der Natur mit geistigen Kräften und ein Aufeinanderwirken der sittlichen Personen mittels der Natur ermöglichen. Hiermit ist nun ein Endzweck gegeben, der in sich wertvoll ist. Die in sich notwendige, unbedingt fordernde sittliche Idee, welche

eben ihre Realisierung fordert, enthält den letzten Zweck. Der letzte Zweck ist gegeben in der sittlichen Tätigkeit, welche das sittliche Ideal realisiert. Er ist nicht gegeben in einzelnen Produkten des sittlichen Handelns, da diese vielmehr immer so beschaffen sind, daſs sie neue sittliche Aufgaben in sich schlieſsen; der Zweck kann nur in der Totalität des sittlichen Handelns liegen, dem keine Grenzen gesteckt sind.[1]) Und die Gottheit ist es, die vorausgesetzt werden muſs, damit dieses sittliche Handeln möglich sei, die dieses sittliche Handeln als den letzten Zweck der Welt gesetzt hat. Daſs die Subjekte, welche solche Tätigkeit ausüben, selig sind in ihrer Tat, d. h. ein Gefühl davon haben, daſs diese Tätigkeit ihrem Wesen entspricht, das ist eine Begleiterscheinung dieses sittlichen Handelns. Der vernünftige Zweck ist die Betätigung der vernünftigen Subjekte im sittlichen Handeln, durch die sie die sittliche Forderung, das sittliche Ideal beständig, jedesmal der Stelle entsprechend, wo sie sich augenblicklich befinden, realisieren. Aber dieser Zweck kann nur realisiert werden, wenn vorausgesetzt werden kann, daſs die Gottheit mit diesem Zweck den Weltzusammenhang geordnet hat und dadurch seine Verwirklichung ermöglicht.

Man kann nun noch einen Schritt weiter gehen. Wenn die Gottheit diesen Weltzweck gesetzt hat und beständig für diesen Zweck die Weltordnung begründet, so ist auf sie auch die Setzung dieses Zweckes in unserem Bewuſstsein zurückzuführen und die Erkenntnis des sittlichen Ideals ist durch die Gottheit bedingt, wie seine Realisierung. Die Welt wird dann ein Reich Gottes und Gott ist es, der die Welt dazu bestimmt hat, sein Reich zu sein. Wie er das Aufeinanderwirken der Naturkräfte durch seine Aktion ermöglicht, so ermöglicht er auch durch seine Aktion das Aufeinanderwirken der Geister, die ethische Zwecke verfolgen mittels der Natur, und das Wirken der Subjekte auf die Natur. So ist das sittliche Leben auf die Gottheit gegründet und Gott ist es, der diesen letzten Zweck der Welt ermöglicht.

Dieser ethische Beweis für die Gottheit stützt sich darauf, daſs wir in uns die unbedingte Forderung eines sittlichen Lebens

1) Wenn man Anstoſs an einer unbegrenzten Totalität nehmen wollte, so ist der hierin liegende scheinbare Widerspruch dadurch gehoben, daſs, welche Handlungen auch geschehen, sie immer durch die Grundgesinnung zur Einheit zusammengehalten werden, und welche Zwecke realisiert werden, sie immer schon von der universalen Idee des Gottesreiches umspannt sind. Vgl. auch oben S. 178f.

haben. Leugnet man diese unbedingte Forderung, so ist natürlich der Beweis nicht durchführbar. Erkennt man aber in dieser sittlichen Tätigkeit den letzten Zweck, so wird die teleologische Naturbetrachtung durch diese Betrachtung erst zu Ende geführt. Denn wenn in der Natur auch nur relative Zwecke sind, so ist doch die Zweckmäfsigkeit der Natur ein Zeichen dafür, dafs sie auch für den höchsten Zweck zugänglich ist; ja man kann sagen, dafs in aufsteigender Linie sich das zweckvolle Leben der Welt offenbart, bis es im Menschen zum völligen Durchbruch kommt und in dem Menschen die Natur in ihrer Zielstrebigkeit erkannt und zusammengefafst wird, um durch ihn zu dem höchsten Zwecke in Beziehung gebracht und durch die zweckmäfsige Tätigkeit des Menschen dem absoluten Weltzwecke eingegliedert zu werden. Dafs diese ethische Tätigkeit des Menschen nun keineswegs blofs eine praktische im engeren Sinne, sondern ebenso eine theoretische und ästhetische ist und dafs die Natur ebenso Objekt der theoretischen und ästhetischen wie der praktischen Tätigkeit im engeren Sinne ist, versteht sich für den von selbst, der den Umfang des sittlichen Handelns, den Kreis der sittlichen Aufgaben richtig zu bestimmen weifs. Es kann daher auch, da das Erkennen eine ethische Aufgabe ist, Gott als die Bedingung für das Erkennen, welche Denken und Sein in Harmonie gesetzt hat, postuliert werden, so dafs das obige kosmologische Postulat Gottes hier um so mehr bestätigt wird, als auch ein Handeln ohne Erkennen ebenso unmöglich ist wie ein Erkennen ohne Wollen und ohne dafs man das Erkennen als eine sittlich gestellte Aufgabe auffafst, die man wollen soll.

Dasselbe gilt von dem ästhetischen Gebiet. Denn wenn die Welt des Schönen darauf beruht, dafs das Mannigfaltige zu einer Einheit zusammengefafst wird, dafs eine Fülle freier Gestalten durch eine Idee zusammengehalten und durch Gesetz und Ordnung verbunden ist, wenn das Naturschöne darauf beruht, dafs eine Fülle von Einzelheiten zu einem Ganzen verbunden ist, das durch den Reichtum seiner mannigfaltigen Einzelheiten ebenso die Phantasie wie durch die strikte Gesetzmäfsigkeit der Form, welche diese Mannigfaltigkeit zu einem Ganzen verbindet, den Verstand anzieht, so werden wir durch dieses Schöne darauf hingewiesen, dafs in der Natur ebenso eine unendliche Fülle des mannigfaltigsten Lebens wie eine diese gesamte Mannigfaltigkeit beherrschende Gesetzmäfsigheit und Ordnung existiert. Eben dies aber legt uns wieder den Schlufs nahe auf ein Wesen, dem dieser harmonische

Reichtum entquillt; und wenn wir nun ferner bedenken, dafs unserem Bedürfnis einer ästhetischen Auffassung der Natur eine solche Beschaffenheit der Natur entspricht, so führt die ästhetische Naturanschauung ebenso auf die Gottheit zurück, die auch nach dieser Seite Geist und Natur für einander geordnet hat. Dasselbe gilt von der ästhetischen Produktion und der anschauenden Reproduktion von Kunstwerken. Alle Gegensätze des sittlichen Lebens, welche der Vollendung des Sittlichen im Wege stehen, alle Disharmonien unseres geistigen und leiblichen Daseins rufen das Bedürfnis hervor, dafs man wenigstens zunächst in einem Phantasiebilde der Wirklichkeit „im schönen Schein“ dieselben überwinde und dafs man diesem inneren Bilde durch die Naturmittel einen vollkommenen Ausdruck gebe, um so die Möglichkeit einer ethischen Vollendung, einer Ausgleichung dieser Gegensätze sich zu vergegenwärtigen. Ja man kann sagen, dafs die blofse Möglichkeit in vollendeter Form diesen Gegensätzen Ausdruck zu geben, schon insofern einen Wert hat, als man sich auf diese Weise der Herrschaft des Geistes über die Mittel der Darstellung, die die Natur bietet, bewufst wird. Ihm gab ein Gott, zu *sagen*, was er duldet. Auch diese Tätigkeit, welche erst mit dem ethischen Leben selbst zu vollendeter Höhe kommt, die aber schon in den Kämpfen des Daseins eine Harmonie uns vor Augen stellt, die doch schon jetzt eine Fülle lebendiger Kräfte zu einem harmonischen Ganzen verbindet, ja die selbst Leiden und Fehler wenigstens insofern dieser Harmonie einordnet, als sie durch vollendete Darstellung derselben die Kraft des Geistes zeigen, sich der Natur für seine Zwecke zu bedienen — diese Tätigkeit setzt ein Zusammenstimmen des Geistes und der Natur voraus, das auf eine höhere Einheit derselben hinweist, welche in der Gottheit begründet ist.

Gegen diese Schlüsse, welche im praktischen, theoretischen und ästhetischen Interesse die Gottheit voraussetzen, könnte man nun geltend machen, dafs es sich hier doch nur um Postulate handle, um Ideale, deren Verwirklichung wir fordern, und um deren Verwirklichung für möglich zu halten, wir die Gottheit postulieren. Dagegen sei die Wirklichkeit so voll von Unwissenheit, Unsittlichkeit, Häfslichkeit aller Art, dafs es doch kaum berechtigt sei, eine Gottheit vorauszusetzen, welche die Realisierung dieser Zwecke garantiere. Die Wirklichkeit strafe diese Garantie zu sehr Lügen. Wenn Gott wirklich diese Garantie geben würde,

müfste die Welt anders aussehen, als sie in der Tat aussieht. Diesem Einwande kann man auf doppelte Weise begegnen. Einmal kann man darauf hinweisen, dafs doch tatsächlich die Ideale sich nicht so ohnmächtig zeigen, wie eine pessimistische Stimmung annimmt. Es würde dies zu einem neuen Versuche, Gott zu erweisen, führen, nämlich Gott aus der Geschichte zu erschliefsen. Wenn die Realisierung der ethischen Aufgaben sich in der Geschichte vollzieht, so ist auch die Geschichte das Feld, wo das göttliche Walten erkannt werden mufs. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Dafs in der Geschichte die Herrschaft der Ideale sich nicht vollkommen erweist, ist wahr. Dafs die Geschichte aber lediglich eine „Kulturkomödie“ darstelle, ist nicht wahr. Wir finden doch in dem Prozefs der Geschichte im Ganzen eine aufsteigende Linie. Die ethischen Aufgaben werden mit der fortschreitenden Zeit mit gröfserer Energie verfolgt. Die menschliche Erkenntnis wächst und bereichert sich; die Welt der Schönheit wird immer mehr von gottbegnadeten Künstlern ausgebaut; die sittliche Energie in der Beherrschung der Natur und die sittliche Kraft der Persönlichkeit nimmt zu; die innere Konzentration schreitet zugleich mit der immer umfassenderen Ausgestaltung der sittlichen Aufgaben fort. Eine Verfeinerung des sittlichen Gefühls macht sich geltend und wenn auch der Fortschritt der Menschheit nicht in einer geraden Linie sich vollzieht, so ist doch nicht zu leugnen, dafs die einmal gewonnenen Errungenschaften bleiben und das Fundament sind, auf dem weitergebaut wird, freilich so, dafs in jeder Generation das Erworbene wieder aufs neue frei angeeignet werden mufs, um besessen zu werden. Die Zeiten des Niedergangs, welche grofsen produktiven Zeiten folgen, sind doch nicht blofs Zeiten des Niedergangs. Sie scheinen oft wertloser, weil man sie mit den produktiven Zeiten vergleicht. Aber gerade in solchen Zeiten wird erst das Gemeingut vieler, was in produktiven Zeiten wenigen angehörte. Und wenn in einem Gebiete Verfall eintritt, so geschieht es oft nur, weil die Arbeit in einem anderen Gebiet, das bisher vernachlässigt wurde, nachgeholt wird. Ja der Verfall selbst erweist sich nur als eine Durchgangsstufe, um eine höhere Entwickelung anzubahnen; er ist das Anzeichen dafür, dafs das bisher Geltende nicht mehr genügt und ein Höheres zunächst dunkel geahnt wird, bis es schliefslich hervorbricht, wobei sich dann allemal zeigt, dafs ohne die vorangehende Stufe, gegen die

man zunächst in Gegensatz trat, doch auch das höhere Neue nicht erreichbar gewesen wäre. Kurz, eine aufmerksame Betrachtung der Geschichte wird zwar viel Unvollkommenes, Schlechtes, Unwahres, Häfsliches zugestehen müssen; aber sie wird doch in dem ganzen Prozefs einen vernünftigen Zusammenhang, ein Fortschreiten der Menschheit wahrnehmen. So wird durch die Geschichte doch das Postulat der Gottheit nicht Lügen gestraft, sondern weit eher bestätigt. Das ist besonders der Fall, wenn man erwägt, dafs es sich ja hier um ethische Aktion handelt, dafs der Selbsttätigkeit hier freier Spielraum gelassen ist. Wäre durch die Gottheit alles schon vollkommen dem Ideal entsprechend festgestellt, so wäre für eine Entwickelung durch Selbsttätigkeit ja gar kein Raum übrig. Wenn die volle Harmonie von Geist und Natur, wenn die Vereinigung der Geister, wenn die Erkenntnis erst durch Tätigkeit gewonnen werden soll, so kann dies Alles nicht anfangs schon da sein, sondern es mufs nur seine Möglichkeit garantiert sein, und das ist es ja gerade, was diese Gottesbeweise wollen. Ein vorläufiges Aufsereinander von Ideal und Wirklichkeit ist die Vorbedingung dafür, dafs das Ideal durch eigene Tätigkeit realisiert wird. Das führt uns aber auf den zweiten Punkt.

Wenn Gott hier vorausgesetzt wird, so wird er nicht nur als der vorausgesetzt, von dem die jetzige Beschaffenheit der Welt stammt, sondern als der, der eben der Welt die Möglichkeit einer zweckvollen Entwickelung zu einem Reiche Gottes erhält. Der Rückschlufs, der hier auf Gott gemacht wird, geht nicht von dem empirischen Tatbestande allein aus, sondern er geht von der Differenz der Bestimmung der Welt, ihrer Aufgabe, ihres Zweckes, ihres Ideales mit dem gegenwärtigen Tatbestand aus. Eben daher mufs auf eine über den Weltbestand, wie er dermalen empirisch ist, hinausgehende göttliche Ursächlichkeit geschlossen werden, welche die Welt für die Durchführung des Ideales angelegt hat und für seine schliefsliche Realisierung Sorge trägt. In diesem Sinne wird auf einen überweltlichen Gott geschlossen. Wenn andererseits die gegenwärtige Welt gar keine Spuren göttlicher Wirksamkeit zeigte, so würde dieser Schlufs nicht berechtigt sein. Diese Spuren werden eben in dem Bewufstsein des unbedingt geltenden Sittengebotes, in der Erkenntnis des sittlichen Ideales gefunden und auf Grund davon, dafs diese unbedingte Forderung dem Bewufstsein immanent ist, die es als unbedingte sich nicht selbst gegeben hat, wird der Schlufs gewagt, dafs Gott

diese Forderung dem Menschen ins Herz gelegt hat, und dafs er auch für die Möglichkeit der Realisierung dieser Forderung Sorge getragen hat und trägt, zumal doch in der Menschenwelt überall mindestens Ansätze zur Realisierung des Ideals vorhanden sind. Hieraus geht aber hervor, dafs die Art, wie das Verhältnis Gottes zur Welt nach diesen Gottesbeweisen vorgestellt wird, durch den Beweis selbst mitbestimmt ist. Nicht ein Gott, der völlig und nur der Welt immanent ist, dessen Aktion mit der Aktion der Weltpotenzen identifiziert werden kann, wird postuliert, sondern ein Gott, der über die Welt übergreift, der ihr ein erhabenes Ziel gesteckt hat, das über ihren jeweiligen Tatbestand übergreift, und der also selbst auch über die Welt erhaben sein mufs. Aber auch nicht ein Gott wird postuliert, der nur über die Welt erhaben ist und ihr gar nicht immanent ist. Denn wenn das letztere nicht der Fall wäre, wenn die Welt keine Spuren der göttlichen Wirksamkeit trüge, so würde man keinen Anhaltpunkt haben, auf ihn zu schliefsen. In dem Bewufstsein des unbedingten Soll ist er den Menschen immanent, indem er dieses in ihnen hervorruft, und je mehr die ethische Tätigkeit sich entwickelt, um so vollkommener wird seine Immanenz in der Welt sich gestalten, nicht direkt in dem Sinne, dafs er selbst in der Welt einzelne Taten tut, sondern indirekt, indem sich Gott in der Welt durch die Tätigkeit des Menschen offenbart, die durch Gottes Immanenz in der Seele ermöglicht wird.

Und dies führt noch auf den religiösen Gottesbeweis, der diese ganze Linie zum Abschlufs bringt. Für den Frommen ist es sicher, er ist dessen gewifs, dafs Gott sich ihm mitteile, sei es nun dafs er Gott im Gefühl oder im Willen oder in der Phantasie oder in der Intelligenz verspüre. Das Ideal der Religion, die Gottmenschheit schliefst es eo ipso in sich, dafs der Mensch sich seiner Einheit, seiner Gemeinschaft mit Gott so bewufst ist, dafs er sich dadurch als Mensch erst zur vollen Höhe gehoben weifs. Er weifs Gott in sich und sich in Gott, aber so, dafs er sich nicht mit Gott identifiziert, sondern durch die Immanenz Gottes in sich, sich selbst gehoben weifs, ebenso aber auch sich als endlichen von dem ihm nur nach seiner Fassungskraft immanenten Gott unterscheidet. Wenn der Mensch dieses Bewufstsein hat, so kann sich das für seine Erkenntnis nur als ein Erkennen des ihn beseelenden Gottes darstellen, und wenn das Dasein Gottes durch die erörterten Vernunftbeweise als vernunft-



notwendige Annahme erwiesen ist, so ist dieses religiöse Bewufstsein ein neuer Beweis für Gottes Dasein. Zugleich aber wird hierdurch der ethische Gottesbeweis erst vollendet. Denn nun zeigt sich, dafs Gott nicht blofs als befehlender Gott postuliert werden kann, nicht blofs als der Gott, der die Möglichkeit des sittlichen Handelns garantiert, sondern als der Gott, der schliefslich dem menschlichen Geist in allen seinen Kräften so immanent sein will, dafs er sie in ihrer Tätigkeit steigert, so dafs in der Einheit von Mystik und Ethik, von göttlicher Immanenz in der Seele, die produktiv wirkt und die Selbsttätigkeit belebt, die höchste Form der Gotteswirksamkeit und Gottesgemeinschaft gefunden werden mufs. Diese Selbsttätigkeit auf Grund göttlicher Immanenz kann sich ebenso im Erkennen wie in der künstlerischen Phantasie und im praktischen Handeln zeigen; und in dem Mafse als der Mensch in diesen Betätigungen gottbegeistet handelt, kann man zwar nicht von göttlichen Taten, als handle Gott allein im Menschen und vernichte seine Selbsttätigkeit, wohl aber von gesta Dei per hominem reden.

Aus dem Gesagten dürfte erhellen, dafs die Annahme des Daseins Gottes vor den Kriterien des vernünftigen Erkennens standhält.

W i e aber soll nun dieser Gott vorgestellt werden? Aus den Beweisen selbst geht schon hervor, dafs Gott nicht nur Sein, sondern auch bestimmte Aktionsweisen zuzuschreiben sind. Man hat den Gedanken ausgesprochen, dafs der ontologische Gottesbeweis das Dasein Gottes feststelle und dafs sich daran die anderen Gottesbeweise so anschliefsen, dafs sie das göttliche Dasein näher bestimmen und so durch diese Beweise ein Gesamtbild von göttlichen Eigenschaften gewonnen werde, die dann untereinander wieder durch das ethische Wesen Gottes in das rechte Verhältnis gesetzt werden.[1]) Indes werden hier allerhand Einwände gemacht, welche die Unmöglichkeit einer konkreten Gotteserkenntnis dartun sollen. „Die Absolutheit Gottes, seine Unendlichkeit schliefst jede nähere begriffliche Bestimmung Gottes aus; er ist das Unerkennbare“ sagt H. Spencer, und schon Schleiermacher war der Meinung, dafs Gott die gegensatzlose Einheit aller Gegensätze

1) Am vollkommensten hat dies J. A. Dorner in seiner Glaubenslehre Teil I zur Darstellung gebracht und schliefslich die Eigenschaftslehre durch die Trinitätslehre abgeschlossen, ein höchst beachtenswerter und grofsartiger spekulativer Versuch.

und deshalb einem begrifflichen Erkennen, das immer in Gegensätzen sich bewege, unzugänglich sei. Man hat ihm indes mit Recht entgegnet, dafs Gott doch über die Gegensätze nicht völlig hinausgehoben werde, wenn er zu der Welt in Gegensatz gestellt wird, dafs ebenso auch sein Sein im Gegensatz zu dem Nichtsein, seine Ursächlichkeit im Gegensatz zur Ruhe stehe. Auch darauf hat man oft hingewiesen, dafs der Begriff der Absolutheit oder der Begriff der Unendlichkeit nicht die Bestimmtheit ausschliefse, dafs man das infinitum nicht mit dem indefinitum verwechseln dürfe. Aber andererseits ist es doch schwierig, Gott eine Reihe einzelner Prädikate zuzuschreiben und sie dann wieder dadurch in Verhältnis zueinander zu setzen, dafs man sie gegenseitig beschränkt. Es ist doch fraglich, ob nicht Gott verendlicht wird, wenn er solche einzelne Prädikate haben soll, deren jedes für sich gesetzt wird, und die dann wieder mechanisch verbunden werden. Hegel hat dieser äufseren Aufzählung göttlicher Prädikate entgegengehalten, dafs eines immer das andere wieder aufhebe, und hat vielmehr in Gott einen Prozefs vorgestellt, durch den er erst lebendiger und aktiver Gott werde. Andere wie Trendelenburg, Harms, sind dabei stehen geblieben, zwar zuzugeben, dafs man von den einzelnen Weltseiten aus Rückschlüsse auf Gott machen, dafs man die göttliche Tätigkeit hiernach verschieden bestimmen könne, wie sie der Welt zugewendet ist, dafs man aber nicht wagen dürfe, aus dieser Tätigkeit das göttliche Wesen selbst näher zu bestimmen.

Wir haben zunächst gesehen, dafs Gott als die höchste Quelle der Realität, als absolute aus sich seiende Substanz, als die Ursache der Wechselwirkung der Weltwesen, als die Ursache des Lebens und der Weltentwickelung, als der Begründer eines zweckmäfsigen Zusammenhangs in der Welt, als der Möglichkeitsgrund alles Erkennens und eines ethischen Lebens, als die Quelle der Schönheit und der Möglichkeitsgrund des ästhetischen Produzierens, endlich als die beseelende Kraft aller menschlichen produktiven Tätigkeit überhaupt aufgefafst werden mufs. Mit alledem sind wir von verschiedenen Seiten der Welt auf Gott als die letzte Quelle aller Realität zurückgeführt. Aber es ist doch eine ganz andere Frage, ob wir deshalb auch Gott die Prädikate nicht nur des Seins und der Ursächlichkeit, sondern der Lebendigkeit, der zweckesetzenden Intelligenz, der ethischen Güte, der Schönheit und Harmonie, der alles erkennenden Vernunft zuschreiben

können. Man könnte denken, alle diese konkreten Bestimmtheiten gehen erst aus der schaffenden Tätigkeit Gottes selbst hervor, indem in den endlichen Weltwesen in abgesonderter Form erscheine, was in Gott in Einer untrennbaren Einheit verbunden sei, und indem von dem endlichen Erkennen die eine göttliche Aktion in ihren verschiedenen Beziehungen zu der Welt erfafst und in verschiedene Betätigungsweisen zerlegt werde. Es ist indes doch nicht völlig deutlich, wie man Gott als die Quelle des Lebens, des Erkennens, als die Quelle der Harmonie, als die Quelle des Guten und Zweckmäfsigen in der Welt ansehen soll, ohne dafs ihm irgend etwas diesen Gröfsen Analoges selbst zu eigen wäre. Wenn man auch glaublich machen könnte, dafs das schöpferische Hervorbringen ein Auseinandergehen des Geschaffenen in eine Mannigfaltigkeit endlicher Produkte zur Folge habe, so dafs das, was in der Einen göttlichen Realität in ungeteilter und uns unzugänglicher Weise vorhanden ist, in dem Geschaffenen in einer Stufenreihe von Realitäten, die durch Gegensätze einander gegenseitig beschränken, erscheine, so würde doch immer die Frage unbeantwortet bleiben, wie diese letzte Identität oder Indifferenz dazu komme, eine solche gegensätzliche Welt hervorzurufen. Ja noch mehr; wenn diese Identität, dieses absolut gegensatzlose Sein das Höchste wäre, wie wäre es zu verstehen, dafs die Welt nicht schliefslich wieder in diese Identität zurückginge, da ja ihre gegensätzliche Existenz doch immer unvollkommen ist; wenn sie aber in die Identität zurückginge, würde der ganze Prozefs der Welt als ein nichtiges Spiel des Absoluten erscheinen; da nicht zu sehen wäre, weshalb sie produziert wird, wenn sie doch wieder zu Grunde geht.

Daher ist man doch immer wieder darauf zurückgekommen, die Gottheit so vorzustellen, dafs in ihr das Mannigfaltige der Welt begründet werden kann. Denn wenn dies nicht geschieht, so mufs die Mannigfaltigkeit der Welt als neben der Gottheit bestehend aufgefafst werden, und gerade das würde wieder der Absolutheit Gottes widersprechen, wenn neben ihm etwas existiert, das nicht ihm sein Dasein verdankte. Andererseits, wenn man das Mannigfaltige der Welt in Gott begründet sein läfst, so wird die Absolutheit Gottes, wie es scheint, eben dadurch auch erschüttert, dafs man die Einfachheit Gottes aufhebt oder ihn in die endlichen Gegensätze hineinzieht. Wenn der erste Standpunkt Gott der Welt so fremd vorstellt, dafs diese um der göttlichen

Erhabenheit willen in ihm keine Stelle findet, und dem Deismus zuneigt, in Wahrheit aber in den Dualismus verfällt, so ist der zweite Standpunkt in Gefahr, Gott zu verendlichen, und so zwar die Welt mit Gott in Verbindung zu bringen, aber um den Preis, dafs Gott seine Absolutheit in der endlichen Welt verliert, sich selbst in ihr entfaltet und entwickelt, was zu dem Vorwurfe des Pantheismus Anlafs geben würde. Wenn nun freilich an sich die Ketzernamen des Deismus und Pantheismus uns nicht zu schrecken brauchen, zumal der Pantheismus selbst sehr mannigfache Formen angenommen hat, so liegt doch offenbar hier eine sachliche Schwierigkeit vor, die sich ebenso religiös in dem Bewufstsein ausdrückt, dafs Gott sowohl der Welt gegenüber transcendent überweltlich, als auch ihr und insbesondere der Seele immanent vorgestellt werden müsse.

Diese Schwierigkeit läfst sich nur heben, wenn man in Gott selbst den Grund der Welt finden kann, ohne deshalb ihn selbst zu verendlichen. Das ist nur möglich, wenn man zugibt, dafs die Absolutheit bestimmte Unterschiede nicht ausschliefst, sondern einschliefst, dafs die Unendlichkeit nicht mit Unbestimmtheit, dafs das infinitum nicht mit dem indefinitum identifiziert werden darf. Es mufs eine Möglichkeit in Gott geben für die endlichen Weltgestalten, ohne dafs Gott selbst in diesen Formen zerfliefst, sich verendlicht und seine Absolutheit verliert.

Dafs Gott nun nicht blofs totes Sein ist, sondern tätige Substanz sein mufs, könnte sich von selbst zu verstehen scheinen, wenn nicht ein sehr bedeutender Metaphysiker der Gegenwart an die Stelle Gottes als purus actus, als aktueller Substanz Gott als ruhende Substanz setzen wollte. Diese Substanz soll zwar die Attribute des Willens und des Logischen haben; aber dieser Wille soll ursprünglich potentieller Wille, Wille im Potenzzustand und insofern mit sich identisch und in Einheit mit dem mit sich identischen Logischen sein. Denn wenn der Wille aktiv wird, so soll er nur Endliches wollen können, also aus seiner Absolutheit in die Beschränkung übergehen. Nur die unendliche Potenz des Wollens soll der vollkommene Zustand des göttlichen Willens sein. Allein dieser Gedanke ist in sich widersprechend; denn die Potenz des Wollens ist an sich unvollkommen; eine blofse Potenz hat kein Sein im vollen Sinne, sondern nur die reale Möglichkeit zu aller möglichen Wirklichkeit. Im Grunde ist doch auch hier — von der Eudämonie abgesehen — der Wille als unendlicher vor-

gestellt, der seine Unendlichkeit verliert durch ein positives, aktives Wollen, während in der Potenz die unendliche Möglichkeit enthalten ist. Wird nun etwas gewollt, so ist damit die unendliche Möglichkeit durch das aktive Wollen eingeschränkt. Das soll der unlogische Charakter des Willens sein, dafs er durch Aktion seine Unendlichkeit zerstört, in der Potenz aber schliefslich eben doch auch wieder nur unendliche Potenz ist und damit von der Aktivität, der Tätigkeit ausgeschlossen ist, obgleich diese Potenz Potenz zur Aktivität, zum aktiven Wollen ist. Aber schon Hegel hat mit Recht darauf hingewiesen, dafs ein Wille, der als absolute Willkür nur rein abstrakte Unendlichkeit hat und durch Gebrauchmachen von seiner Willkür sich beschränkt, in sich widerspruchsvoll ist und über sich hinausweist. Er zeigt mit vollem Recht, dafs eine solche Willkür an sich schon selbst endlich sei, weil sie, wenn sie will, nur zwischen einzelnem Endlichen wählen kann. Nur ein Wille, der das Allgemeine, Vernünftige in sich aufnehme, sei frei und über die „schlechte Unendlichkeit“ hinaus. Wenn vollends ein solcher Wille ein Attribut der absoluten Substanz sein soll, die doch absolutes Sein ist, so ist das doppelt widerspruchsvoll. Denn als aktiver Wille steht er im Widerspruch zu dem absoluten Sein, weil er nur Endliches wollen kann, als blofse Potenz steht er in Widerspruch zu dem absoluten Sein; ein solcher Wille bleibt also in jedem Zustand in Widerspruch mit der absoluten Substanz. Er kann also nur eliminiert werden oder er mufs als aktiver Wille sich nicht notwendig verendlichen, weil sonst die absolute Substanz stets mit einem ihr widersprechenden Attribute behaftet bleibt.[1]) Nun ist es aber unmöglich Gott als blofses ruhendes Sein zu denken, weil ihm dann jede Kausalität fehlte. Man wird also den Willen aktiv denken müssen, ohne dafs er sich durch sein aktives Wollen selbst verendlicht. Sein Wille kann als aktiver aber auch nicht blofs sein Wollen wollen; das wäre ein formal leerer Wille. Wir müssen Gott vielmehr so aktuell[2]) denken, dafs er einen vernünftigen, in sich notwendigen Inhalt will, dafs sein Wille mit sich insofern identisch ist, als sein Wille ewig das Vernünftige will. Dieses Vernünftige ist aber auch keineswegs blofs das formal Logische, die formale Identität mit

1) Bei v. Hartmann tritt dieser Widerspruch deutlich hervor, wenn er einerseits den aktiven Willen quiesciren will, andererseits aber zugibt, dafs der quiescierte Wille doch wieder aktiv werden kann.

2) Vgl. zu dem folgenden o. S. 27f.

sich. Das Vernünftige ist zwar logisch, aber es ist mehr als blofs Logisches; es ist das Allgemeingültige, in sich Notwendige.

Wenn ferner die Erkenntnis auf Gott zurückgeführt werden soll, so kann er als die Quelle des Erkennens nicht blind vorgestellt werden. Wenn Gott die Quelle aller Realität sein soll und zugleich die Quelle des Erkennens, so kann er nur als intelligente Ursache vorgestellt werden, und das Gleiche geht aus dem teleologischen und ethischen Gottesbeweise hervor. Aus einem nicht intelligenten Wesen ist die Erkenntnis des endlichen Geistes und die teleologische Zweckmäfsigkeit der Welt nicht zu begreifen. Ebenso ist aus einem untätigen Wesen die Welt nicht zu begreifen. Dafs also die Gottheit als vernünftiger Wille aufzufassen ist, dürfte erhellen. Aber was bedeutet der vernünftige Wille in Gott? Was ist der Inhalt des vernünftigen Willens? Nur die endliche Welt kann dieser Inhalt nicht sein, denn das wäre wieder nur ein endlicher Inhalt. Wenn die Welt auf Gott soll zurückgeführt werden können, so mufs er doch zunächst etwas für sich sein; sonst könnte die Welt nicht von ihm stammen. Nur auf Grund seines Fürsichseins kann die Welt von ihm sein. Er kann nicht gleichgesetzt werden mit der Welt, wenn die Welt auf ihn zurückgehen soll. Als die Quelle der Welt mufs er von ihr unterschieden sein. Der Inhalt seines vernünftigen Willens kann nicht primo loco die Welt sein; dieser Inhalt mufs zunächst er selbst sein. Denn nur wenn er sich als vernünftigen Willen will und sich als vernünftigen Willen weifs, kann er die Welt von sich unterscheiden und als ein von ihm Unterschiedenes hervorbringen. Wenn die Gottheit Ursache von lebendigen, intelligenten, selbsttätigen, selbstbewufsten Wesen ist, so mufs sie selbst selbsttätig sein. Um Wesen hervorzubringen, die ein eigenes Zentrum der Selbsttätigkeit haben, mufs das absolute Wesen seine eigene Tätigkeit von der seiner Geschöpfe unterscheiden. Selbsttätig ist aber ein absolutes Wesen nur, wenn es Herr seiner selbst, seiner selbst mächtig ist, wenn es sich selbst ewig bewufst will und weifs. Ein blinder, nicht intelligenter Wille, der sich nicht selbst will und weifs, ist ein Naturtrieb ohne Freiheit oder Willkür, die mit Zufall identisch ist, und zwischen blinder Notwendigkeit und Zufall schwankt er hin und her. Ein solcher Wille kann nichts von ihm Unterschiedenes hervorbringen, weil er sich selbst nicht will, also auch nichts, was irgendwelche eigene, von ihm unterschiedene Selbsttätigkeit hat.

Man hat gemeint, das absolute Wesen sei unbewufst oder überbewufst, weil das Selbstbewufstsein nur eine endliche Funktion sei. Allein diese Meinung stützt sich darauf, dafs das Selbstbewufstsein nur auf Grund eines Anstofses, einer Hemmung entstehe, die von einem anderen, einem Nichtich herkomme. Allein es ist selbst für unser endliches Bewufstsein noch sehr fraglich, ob nicht umgekehrt das Selbstbewufstsein der Grund davon ist, dafs wir von anderem wissen, und nicht das andere der Grund unseres Selbstbewufstseins. Denn klar wissen wir doch von anderem erst dann, wenn wir dasselbe in unser Bewufstsein aufnehmen, wenn wir uns selbst wissen als das andere wissend. Das selbstbewufste Ich ist aktiv, nicht passiv.[1]) Der Beweis ist noch nicht erbracht, dafs jedes Bewufstsein, auch das absolute, nur durch ein anderes hemmendes Wesen hervorgebracht werde, zumal ja schon das endliche Bewufstsein nicht blofs endlichen, sondern auch unendlichen Inhalt aufnehmen kann, was sehr schwer zu erklären ist, wenn das endliche Bewufstsein nur der Reflex von endlichen Hemmungen sein soll. Wenn man meint, das absolute Wesen als purus actus müsse irgendwie gehemmt, auf sich selbst zurückgeworfen sein, um von sich wissen zu können, nur mit dem Bewufstsein des anderen zugleich entstehe das eigene Bewufstsein, so ist das deshalb nicht richtig, weil das andere in das eigene Bewufstsein aufgenommen wird, nicht das eigene Bewufst-

1) Es ist die Meinung, dafs das Bewufstsein nur durch ein anderes entstehe, das eine Hemmung hervorrufe, von v. Hartmann so spezialisiert worden, dafs der Wille, der gehemmt werde, stutzig werde und nun sich als gehemmt fühle. Darin bestehe das Wesentliche des Bewufstseins. Allein wenn der Wille nicht vorher sich fühlt, so ist auch nicht zu sehen, warum er durch die Hemmung sich fühlen soll. Durch die Hemmung kann das Gefühl einen bestimmten Charakter erhalten, aber nicht entstehen. Wenn nun das Bewufstsein nur darin sich erweitern soll, dafs es einen möglichst umfassenden Überblick über alle Gefühle gewinnt, so bleibt es allerdings nur der Zuschauer der durch Willenshemmungen entstehenden Gefühle, also passiv. Nun soll aber dieses passive Bewufstsein eine solche Übersicht über den Weltprozefs gewinnen, dafs es das Unglück des Wollens sieht und nun den, von diesem Standpunkt vernünftigen Einflufs auf den Willen ausübt, nicht mehr zu wollen. Da ist der Entschlufs nicht mehr zu wollen, ein vernünftiger Entschlufs und der Wille des Nichtmehrwollens ein vernünftiger, von dem Bewufstsein beeinflufster Wille. Dann kann das Bewufstsein nicht mehr passiv sein. Und doch soll der Wille, der an sich blind, unbewufst ist, auf einmal von den endlichen Gestalten des passiven Bewufstseins sich zum Quiescieren bestimmen lassen!

sein in das andere, das Bewufstsein also schon da sein mufs, wenn das andere in das Bewufstsein aufgenommen wird. Und wenn man auch nur bei dem endlichen Fühlen stehen bleibt, so wird das andere, von dem die Hemmungen ausgehen, nicht der Grund des Fühlens sein, sondern nur die Veranlassung bestimmter Modifikationen des Fühlens. Wenn nicht das Ich von vornherein fühlend wäre, sich selbst fühlte, würde es auch durch die Berührung mit anderem niemals fühlend werden. Denn das Gefühl ist immer nur ein Selbstgefühl des eigenen Wohl oder Wehe. Das absolute Wesen kann aber vollends nicht von einem anderen abhängen. Es wäre also durchaus richtig, ihm Selbstbewufstsein, ja Bewufstsein abzusprechen, wenn diese nur durch die Beschränkung durch ein anderes entstünden.[1]) Aber das ist nicht der Fall. Nur das ist richtig, dafs das Bewufstsein und vollends seine höchste Form, das Selbstbewufstsein, niemals aus einem einfachen purus actus verständlich wird. Es müssen in Gott selbst uranfängliche Unterschiede gesetzt sein, verschiedene Seinsweisen, die durch seine Aktivität ewig zur Einheit verbunden sind. Das Selbstbewufstsein ist Resultat, aber es ist das Resultat, das Produkt des selbsttätigen Ich. Wir werden über dies Geheimnis den Schleier nie völlig lüften können; das Sichwollen, Sichwissen ist ein stetes Sichselbstsetzen. Man hat Gott in diesem Sinne nicht das absolute Subjekt, sondern Subjekt-Objekt genannt.

Die subjektive und die objektive Seinsweise ist durch die Tätigkeit des absoluten Wesens zur Einheit zusammengefafst. Das absolute Wesen setzt sich so als die Einheit seiner subjektiven und objektiven Seinsweise, als Subjekt-Objekt. Ebenso ist Gott die Einheit des Willens und der Vernunft durch seine Tätigkeit; eben deshalb ist er vernünftiger Wille und den Willen erfüllende Vernunft. Den Willen kann man als die reale, die Vernunft als die ideale Seinsweise bezeichnen; er ist aber beides in unlöslicher Einheit. Eben weil er sich ewig in diese gegensätzlichen Seins-

---

1) Nur sei hier nebenbei darauf aufmerksam gemacht, dafs, wenn man das Absolute durchaus deshalb unbewufst setzt, man doch genötigt würde, die bewufsten Wesen energischer von dem Absoluten zu unterscheiden als so, dafs sie blofse Funktionen des Absoluten sein sollen. Denn sonst verendlicht es sich ja selbst wieder und dann ist auch kein Grund, ihm als Verendlichtem Bewufstsein abzusprechen. Soll Gott als unbewufst erwiesen werden, so wird seine Absolutheit betont, sein Unterschied vom Endlichen; andererseits soll die Welt doch wieder nur verendlichtes Absolute sein.

weisen dirimirt und ewig beide zur Einheit zusammenfaſst, ist er ewig tätiger, lebendiger, sich selbst setzender Gott, der sich weiſs und sich will. Er setzt sich als das absolute Wesen, als die Einheit der Existenzweisen, der subjektiven und objektiven, der realen und idealen, des Willens und der Intelligenz. Denn indem das Eine Wesen sich als Willen und als Intelligenz zur Einheit zusammenfaſst, ist es eben nicht bloſs tote Substanz, sondern setzt sich als vernünftigen Willen und als tätige erkennende Vernunft. Das Sichselbstsetzen ist so ein Sichselbstwollen und Sichselbstwissen, aber ein Sichwollen als vernünftigen Willen und ein Sichwissen als erkennende Vernunft. Wir brauchen also für die Entstehung des göttlichen Selbstbewuſstseins und sich Selbstwollens keinen Anstoſs von auſsen; es genügt die Diremtion des göttlichen Ich in die subjektive und objektive, die reale und ideale Seinsweise, in die wollende und denkende Funktion; da aber in den entgegengesetzten Formen dasselbe tätige göttliche Ich ist, so erfaſst dieses göttliche Ich sich auch als dasselbe in den entgegengesetzten Seinsweisen.[1])

Ist nun aber mit diesem Versuche, in das Innere des göttlichen Wesens einzudringen, etwas für die Beziehung Gottes zur Welt [2]) gewonnen? Ist nun nicht eine Höhe erstiegen, von der erst recht der Zugang zu der Welt verschlossen ist, indem Gott nur als der sich selbst setzende, wollende, erkennende erfaſst wird? Man kann hierauf antworten: Gerade wenn Gott sich als vernünftigen Willen weiſs, so weiſs und will er sich damit nicht nur als sich, sondern als Möglichkeitsgrund aller Realität. Wenn wir den Bestand der Welt kennen und von ihm aus auf einen intelligenten Gott schlieſsen, der s i c h s e l b s t will und weiſs als vernünftigen Willen, so ist dieser Schluſs nur dann berechtigt, wenn in diesem Sichselbstwollen und Wissen Gottes zugleich enthalten ist, daſs er sich als den Möglichkeitsgrund aller Realität überhaupt weiſs und will. Und hierin ist zweierlei zugleich gegeben: Gott als Möglichkeitsgrund aller Realität kann in dem idealen, aber auch im realen Sinne genommen werden, als der, dessen Vernunft die Idee aller Realität umfaſst, der nicht bloſs sich weiſs,

1) Man hat die Trinitätslehre so verstanden, daſs sie der Versuch sein soll, durch Unterschiede in Gott, die er zur Einheit zurückführt, Gott als Geist, als sich selbst wissendes und wollendes, ethisches Wesen zu erfassen.

2) Vgl. zu dem folgenden o. S. 31 f.

sondern sich als universale Vernunft, als den, der die Idee von allem Möglichen, das werden kann, weifs, ebenso aber auch als der, der sich als die universale Kraft weifs und will, alles, was durch ihn real werden kann, zu realisieren, das ideal Mögliche in die Wirklichkeit überzuführen. Indem nun das absolute Wesen sich als den Möglichkeitsgrund von allem weifs und will, ist es zugleich ethisch bestimmt; Gott würde gar kein vernünftiger Wille sein, wenn er sich nur als sich, nicht auch als den Möglichkeitsgrund aller Realität in dem doppelten Sinne wollte. Darin ist enthalten, dafs er sich auch als die Quelle von allem, was durch ihn werden kann, weifs und will, aber nur auf Grund davon, dafs er sich selbst weifs und will. Das ethische Moment ist hierin insofern enthalten, als Gott in seinem Wollen und Denken das Sichwollen mit dem universalen Wollen von aller Realität verbindet, als Gott sich will als die Quelle aller wahrhaften Realität, die von ihm ausgehen kann. Denn das Ethische enthält formal die Einheit der Freiheit mit dem in sich Notwendigen und das ist eben in Gottes vernünftigem Willen gegeben, inhaltlich aber enthält es die Verbindung der Egoität mit dem Universellen, oder nicht blofs sich selbst zu wollen und zu wissen, sondern sich zu wissen und zu wollen als die universale Quelle aller wahren Realität, die aus seinem Ich hervorgehen kann, populär ausgedrückt, sich nicht blofs zu wissen und zu wollen als den Erhabenen, Einzigen, in sich Abgeschlossenen, sondern als den Mitteilsamen, ja noch mehr als den Hervorbringer aller Realität, als den, der auch anderer Realität, die durch ihn möglich ist, das Dasein gönnt.

Bevor wir diesen Gedanken weiter verfolgen, müssen wir eines Einwandes gedenken, der dagegen erhoben wird, dafs man Gott selbst einen vernünftigen, guten Willen zuschreiben, ihn selbst ethisch nennen könne. Man meint gegenüber der Annahme der ethischen Bestimmtheit Gottes, dafs das Sittliche ein Verhältnisbegriff sei, also im Absoluten nicht vorkommen könne; das Absolute sei wohl als das allem zu Grunde liegende Eine der Grund des Sittlichen, da jeder in dem andern sich finden und den andern wie sich behandeln müsse, weil er ebenso wie der andere eine Funktion Gottes sei; aber Gott selbst, der die zu Grunde liegende Einheit sei, stehe eben deshalb über dem Gegensatz und könne zwar als der Begründer des endlichen Ethischen gelten, aber nicht selbst ethisch sein. Allein einmal ist in dieser Auffassung die göttliche

Funktion so stark von Gott unterschieden, dafs seine Funktion zwar ethisch, er selbst aber nicht ethisch sein soll, was doch nur begreiflich wäre, wenn eben seine Funktion nicht nur seine Funktion, sondern wenn die endlichen Wesen selbständiger wären. Sodann aber ist in Gott selbst auch ein Verhältnis, das Verhältnis seines Willens zu seiner Vernunft; er ist als vernünftiger Wille, als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit ethisch und insofern er anderen das Dasein gönnt, ist er auch ethischer universaler Wille, der sich als solchen Möglichkeitsgrund von anderen will.[1])

---

1) Ich will hier noch einer Instanz gegen die Annahme des ethischen Wesens Gottes gedenken, des Bösen und Übels in der Welt. So leicht ist dieser Einwand nicht beseitigt, wie es die ältere Theologie versucht hat, die das Böse auf den freien Willen gründete und das Übel als Strafe für das Böse ansah. Denn die Sünde ist gar nicht die Quelle alles Übels, z. B. nicht des Übels in der Natur. Wenn Mäterlinck im „begrabenen Tempel" ausführt, dafs die Übel, die den Menschen treffen, gar nicht gerecht verteilt seien, so ist das durchaus richtig. Die Freiheit des Menschen ist aber gar nicht so grofs, dafs man alle Sünde ihr zur Last legen kann, besonders wenn man die Erbsünde lehrt, aber auch dann nicht, wenn man von ihr absieht, da der heranwachsende Mensch in der Regel nicht ein solches Mafs der Freiheit besitzt, um dem Einflufs einer schlechten Umgebung den nötigen Widerstand entgegensetzen zu können; und wenn auch auf einer bestimmten Höhe der religiössittlichen Entwickelung eines Volkes einzelne vielleicht eine annähernd normale Entwickelung durchmachen können, so wird man doch von dem gesamten Entwickelungsprozefs der Menschheit schwerlich eine solche normale Entwickelung als möglich behaupten können. Es ist unmöglich, insbesondere den Anfang der menschlichen Entwickelung, wo die Intelligenz noch auf das höchste beschränkt, die Willenskraft noch gering und nicht konzentriert ist, die Triebe noch in ihrer natürlichen Kräftigkeit hervortreten und dadurch untereinander in Streit geraten, sittlich normal vorzustellen, und wenn man auch von dem ethischen Ideal aus sagen mufs, dafs ein solcher Zustand nicht sein soll, dafs er überwunden werden mufs, so kann man daraus nicht den Schlufs ziehen, dafs er auch in der augenblicklichen Gegenwart nicht zu sein brauchte, sondern nur, dafs er in Zukunft beseitigt werden müsse. Ja gerade die ethische Auffassung der Welt wird vielmehr die Differenz zwischen dem Ideal und der anfänglichen Wirklichkeit voraussetzen müssen, damit die Unvollkommenheiten durch eigene Tätigkeit überwunden werden; die natürlichen Triebe und die von dem Menschen theoretisch und praktisch zu bearbeitende Natur können noch nicht der sittlichen Vernunft anfangs vollkommen gehorchen, wenn durch eigene Tätigkeit diese Harmonie hergestellt werden soll; also die Bedingung für eine selbsttätige Entfaltung des Sittlichen kann nur das sein, dafs die Triebe und die Natur dem vernünftigen Willen dienstbar gemacht werden können, aber nicht, dafs sie von Anfang dienstbar gemacht sind, dafs erst allmählich durch die eigene Tätigkeit die Herrschaft des Geistes immer mehr zunimmt und immer umfassendere Gebiete des eigenen Organismus und der Natur sich untertan macht. Es wird also nichts übrig bleiben, als zuzugeben, dafs Sünde und Übel nicht auf die

Man kann also schwerlich sagen, man könne Gott nicht ethische Prädikate zuschreiben, weil er überethisch sei, da man durch solche überethische Bestimmung der Gottheit nur zu unter-

---

Freiheit des Menschen in letzter Instanz, sondern auf die göttliche Einrichtung der Welt zurückgeführt werden müssen.

Allein das nötigt uns nicht, deshalb Gottes ethisches Wesen in Abrede zu stellen. Das würde allerdings gelten, wenn die Sünde und das Übel bleiben müfsten, oder wenn sie sich gar beständig steigerten, wie der konsequente Pessimismus annehmen mufs. Wenn dagegen der Geist durch seine Aktion die anfängliche Disharmonie immer mehr überwindet und der Gegensätze immer mächtiger wird, wenn er bestimmt ist, das Ideal durch eigene Tätigkeit zu realisieren, so ist es rational, dafs eben, weil die Welt des höchsten Vorrechts, der Selbsttätigkeit von ethisch angelegten Geistern teilhaft werden sollte, sie eben nicht sofort dem Ideal entsprechen kann, sondern durch deren Selbsttätigkeit das Ideal allmählich realisiert wird.

Gerade hier bestätigt es sich wieder, dafs wir von der Unvollkommenheit der bestehenden Welt auf einen ethischen Gott rekurrieren müssen, der über ihre Unvollkommenheiten erhaben, die Garantie bietet, dafs sie überwunden werden können, ja, dafs sie von Gott geordnet sind, damit sie durch die eigene Tätigkeit der endlichen Geister überwunden werden.

So würde sich freilich ergeben, dafs der ethische Gott das Unethische setzt, um endliches Ethische zu erzielen, und das scheint ein scharfer Widerspruch. Allein der Widerspruch löst sich, sobald man die Sache so ansieht, dafs Gott die Bedingungen für das endliche Ethische setzt und dafs er durch seine Tätigkeit das Ethische mit hervorruft, indem er durch seine, dem Geiste immanente Aktion den Geist freimacht, so dafs dieser nun auch durch seine Tätigkeit nicht blofs das Böse, sondern auch die Übel überwinden lernt. Die Bedingungen für das Ethische sind gut. Die Naturtriebe, der Partikularwille, die vereinzelten noch ungeordneten Anlagen sind an sich nicht böse, sondern als Voraussetzungen für die Betätigung des Geistes gut. Böse ist nur, dafs die Naturtriebe anfangs über den Geist überwiegen, der Partikularwille über den Universalwillen, die Vereinzelung und Zerstreuung über die Einheit. Das aber tritt erst hervor, wenn der Geist seine universale Einheitstendenz auf Grund göttlicher Aktion wirklich geltend macht. Dann wird eben der rein natürliche Zustand im Verhältnis zum Geiste als böse aufgefafst, weil er dem Ideal nicht entspricht; hierin ist aber schon der Antrieb zum Fortschritt über den bösen Zustand hinaus. So ist das Böse nur am Guten und beruht nur auf einem falschen Verhältnis an sich guter Faktoren; es ist nur Durchgangspunkt der Entwickelung, der, wenn endliche Entwickelung sein soll, nicht zu vermeiden ist, der aber dem ethischen Wesen Gottes keinen Eintrag tut, weil das Böse im gesamten Weltplan nur als das Anregungsmittel zum Fortschritt von dem unvollkommenen zum vollkommenen Zustand erscheint. Denn damit, dafs das Unvollkommene ins Verhältnis zum Ideal gebracht und damit erst zum Nichtseinsollenden, d. h. Bösen gestempelt wird, ist der Anfang seiner Überwindung gemacht. Die göttliche Einwirkung zeigt sich hier so, dafs auf jeder Stufe die Unvollkommenheit als Böses durch Gott zum Bewufstsein gebracht wird, wodurch er heilig und gerecht erscheint. Er bringt aber das Böse

ethischen Bestimmungen derselben kommt, die der Idee der Absolutheit nicht nur nicht mehr, sondern weit weniger entsprechen, während absolut nicht einzusehen ist, warum es Gottes unwürdig sein soll, sich als vernünftigen Willen zu wissen und zu wollen, der allem das Dasein gönnt, was durch ihn sein kann, der sich als Möglichkeitsgrund einer Welt will, der er so viel von seinen Vollkommenheiten mitteilt, als es seine Absolutheit erlaubt.

Wenn man nun weiter fragt, wie denn Gott sich als den Möglichkeitsgrund von anderem wissen und wollen könne, wie die Idee eines anderen in ihm dem absolut Vollkommenen entstehen könne, in dem von Anfang das All der Realität befafst sein mufs, so ist es ja für den endlichen Geist schwer, in die absolute Sphäre einzudringen und das Geheimnis der Schöpfung zu entschleiern. Indes wird das zweifellos richtig sein, dafs die Gottheit nur aus den in ihr selbst vorhandenen Potenzen die Welt hervorbringen kann, ja selbst die Idee eines anderen Seins nur in ihm selbst entstehen kann. Denn wenn die Welt auf Gott zurückgeführt werden mufs, so ist das selbstverständlich. Wenn nun die Welt nur aus Gott soll stammen können, und doch nicht aus nichts — denn aus nichts wird nichts — so kann man nur annehmen, dafs Gott sich selbst insofern zu dem Urheber eines von ihm verschiedenen Seins machen kann, als er Herr über sich selbst ist, als er die in ihm liegenden Potenzen, die in ihm zu absoluter Harmonie verbunden sind, in neuer Weise für sich heraussetzt, damit sie in neuer Weise verbunden werden und so in dieser neuen Form eine neue Art des Daseins haben, das wir Welt nennen. So allein ist die Welt einerseits von dem absoluten Wesen selbst unterschieden nach der Form des Daseins und doch hat sie göttliche Kräfte in sich, die ihren Inhalt ausmachen. Wir sind damit wieder an dem Punkt angelangt, wo die Metaphysik der Religion mit der Metaphysik überhaupt zusammentrifft und von dem oben die Rede gewesen ist. (Vgl. o. S. 31 f.)

---

zum Bewufstsein auf Grund davon, dafs er die Idee des Guten im Bewufstsein steigert, an der gemessen das Unvollkommene erst voll böse wird. So wird durch seine Verurteilung seine Überwindung angebahnt, bis es schliefslich durch gottbegeistete Tätigkeit in seiner völligen Nichtigkeit offenbar wird und in der Gottmenschheit immer mehr verschwindet, in welcher der von Gottes Geist erfüllte Geist zu freier, alle Gegensätze überwindender Tätigkeit belebt wird. Vgl. über die Entwickelungsstadien des Bösen meine philosophische Ethik S. 116 f. über die Freiheit in ihrer Einheit mit immanenter göttlicher Aktion S. 534, 536, 538 f.

Es kommt zunächst darauf an, dafs dieses Heraustreten der Potenzen aus der Einheit nicht auf einen Zufall zurückgeführt wird, sondern darauf, dafs Gott, indem er sich selbst als den vernünftigen Willen, als das Subjekt-Objekt erfafst, zugleich die Möglichkeit ins Auge fafst, dafs die in ihm geeinten Kräfte auch in eine gegensätzliche Stellung gebracht werden könnten, und dafs er sieht, was die Folge einer solchen gegensätzlichen Stellung der Potenzen sein würde, wenn sie auseinandertretend doch zu neuen Formen der Einheit geführt würden. Er mufs übersehen, dafs die in ihm vorhandenen Potenzen in einen zeitlichen Prozefs eingehen würden, sobald sie Veränderungen eingehen, denn die Form der Veränderung ist eben die Zeit, dafs ferner die Vereinigung der einmal auseinandergetretenen Potenzen, der realen und der idealen, nur eine allmähliche, nicht eine plötzliche sein könne, und dafs die aus dieser gegensätzlichen Stellung hervorgehenden Formen der Vereinigung niemals wieder dieselben sein können wie die ewige und ursprüngliche, die er nie aufgibt. Würde er diese ewige ursprüngliche Vereinigung fallen lassen, dann würde er selbst in den unvollkommenen zeitlichen Prozefs eingehen, würde nicht Herr des Seins sein, würde nicht die freie Quelle aller Realität sein, sondern sich selbst verendlichen. Wenn er hingegen als der ewig Bewufste, mit sich Harmonische die Möglichkeiten überschaut, die aus dieser neuen Daseinsform seiner Potenzen hervorgehen, so bleibt er Herr des Seins und es bleibt seinem Willen vorbehalten, wenn er den aus ihr hervorgehenden Prozefs übersieht, mit Bewufstsein und Willen diese Möglichkeit einer anderen Daseinsform zu realisieren, die er in ihrem ganzen Prozefs als eine zwar in endlichen Formen sich darstellende, aber in diesen Formen doch göttliche Potenzen enthaltende Welt überschaut. Wenn sein Wille aber vernünftiger, universaler Wille ist, so wird er auch diesen anderen möglichen Existenzformen das Dasein gönnen. Wir werden zwar nie das Geheimnis entschleiern, wie das absolute Wesen es anfängt, diesen Potenzen eine solche neue selbständige Existenzform zu verleihen; aber wir können es uns doch an einer Analogie deutlich machen, wie schon oben bemerkt ist.[1]) Wir sind im stande, Ideen zu produzieren, die zunächst durchaus nur Produkte unseres Bewufstseins und gänzlich mit unserem eigenen Denken und Fühlen verschmolzen sind, und doch können

1) S. 36.

wir sie — allerdings nur mittels des uns zur Verfügung stehenden Stoffes — aus uns heraussetzen, ihnen eine von uns unabhängige Existenz in der Schrift, in künstlerischen Darstellungen geben, ohne dafs deshalb irgendwie unsere eigene Fähigkeit sie immer wieder zu denken Not litte und ohne dafs deshalb irgendwie unser eigenes einheitliches Bewufstsein zerrissen würde, da die von uns losgelöste Idee doch immer zugleich unserem Bewufstsein zugehörig bleibt. Ähnlich müssen wir Gottes Produzieren uns vorstellen, nur dafs er nicht einen von ihm unabhängigen Stoff braucht, sondern alles aus sich selbst entnimmt. Indem er über seine Potenzen frei verfügt, vermag er ihnen eine neue gegensätzliche Existenzform zu geben, ohne deshalb ihre Harmonie, wie er sie ewig in sich realisiert, aufzuheben. Wenn nun aber diese Potenzen zu einer relativen Selbständigkeit gegeneinander gelangt sind, so kann das doch nur einen Sinn haben, damit sie in neuer Weise zur Einheit gebracht werden. Denn nur wenn aus dieser neuen Existenzweise der Potenzen ein einheitliches, in sich mannigfaltiges Ganze wird, das in einer neuen Form das absolute Wesen abbildet und den Inhalt desselben in endlichen Formen auseinanderlegt und zusammenfafst, kann die Realisierung der Welt einen Sinn haben, aber nicht, wenn alles nur in einem zwecklosen Chaos endete. Im Gegenteil, wenn durch einen noch nicht geordneten, aber ordnungsfähigen Anfang hindurch immer mehr die Vernunft zur Herrschaft kommt, hat der Weltprozefs einen Sinn und Wert. Das geschieht nun, wie oben gezeigt ist,[1]) wenn die reale Potenz, die zur Selbständigkeit entlassen, zunächst das Übergewicht hat, in den gesteigerten Formen des Naturlebens immer vollkommenere Einheitsformen mit der idealen Potenz erreicht, bis im Menschen eine Zusammenfassung des bisherigen Entwickelungsganges dadurch gewonnen wird, dafs dieser sich selbst wissen und wollen und die Natur in sein Selbstbewufstsein aufnehmen kann. Er selbst durchläuft denn auch verschiedene Stadien der Entwickelung, indem er zuerst unter dem Einflufs der Natur und seines natürlichen Lebens steht, bis er im stande ist, seine verschiedenen Anlagen und Triebe, seine selbstische Richtung durch die universale Richtung seiner Vernunft zu harmonisieren. Wie nun das bewufste Ich die höchste Einheitsform der Weltpotenzen als Mikrokosmus herstellen kann und wie die verschiedenen Iche wieder

1) S. o. S. 37—53.

durch ihr bewufstes Aufeinander- und Miteinanderwirken neue höhere Einheiten in der Familie, im Staate herstellen können, das alles soll hier nicht verfolgt werden. Uns kommt es hier auf die metaphysische Begründung der Religion an, um deren willen das Bisherige gesagt ist.

Wenn das Ich an seinem Teil die Einheit der Welt herstellen will, wenn das Ich sich zum Mikrokosmus gestalten und mit der Natur und den anderen Ichen in Wechselwirkung treten will, mufs es immer die letzte Einheit voraussetzen. Ja dafs überhaupt das Ich als ein Konzentrationspunkt der Potenzen der Welt möglich ist, das geht zurück auf die Einheit des absoluten Wesens, das sich in seiner Einheit behauptet und die selbständig hervortretenden Potenzen doch immer wieder durch seine jedesmal vereinende Tätigkeit zu immer neuen und höheren Einheiten zusammenbindet. Trotzdem sind diese Einheiten nicht blofs Erscheinungsformen dieser absoluten Tätigkeit, sondern als solche Einheitspunkte sind sie endliche Gröfsen, welche auf der göttlichen Aktion, die die auseinandergetretenen Potenzen zusammenbindet, beruhen. Wenn das Selbstbewufstsein zu stande kommt, so beruht dies als endliches darauf, dafs hier das Ich als einheitliche Gröfse seine Identität mit sich in der subjektiven und objektiven Form, als Wille und Intelligenz, als reales und ideales Wesen erfafst und sich so selbst setzt. Aber diese Selbstsetzung ist doch keine absolute, sondern eine relative. Sie geschieht doch nur auf Grund davon, dafs hier die Einheit setzende Tätigkeit Gottes wirksam ist, welche diese Einheitsform der Potenzen begründet. Denn nur darum, weil die Gottheit in sich ihre absolute Harmonie bewahrt, können die auseinandergetretenen Potenzen zu neuen Einheiten zusammengefafst werden. So ist jedes einheitliche und vollends jedes bewufste Wesen nur aus der vereinigenden Tätigkeit der Gottheit begreiflich, die aber hier nicht sich selbst, sondern eine neue Einheit von den auseinandergetretenen Potenzen setzt, die eben darum auch als solche Einheit sich auf ihre endliche, nicht auf absolute Weise betätigt. Man kann sagen, die göttliche Aktion hat zum Resultat ihrer beständigen Wirksamkeit, auf Grund dieser Aktion relativ selbsttätige Wesen. Wenn nun die Stufe des Selbstbewufstseins erreicht wird, so wird auch das endliche Ichbewufstsein diese göttliche einende Aktion mitumfassen, auf Grund deren es existiert. Die Religion auf ihrer höchsten Stufe ist nun das Bewufstsein dieser Einheit setzenden göttlichen Tätigkeit in den endlichen Wesen und vor

allem im Menschen selbst, in dem sie sich in der konzentriertesten Form offenbart. Wie wir gesehen haben, dafs psychologisch die Religion überall aus einem Gefühl des Gegensatzes, aus einer Tendenz der Überwindung der Gegensätze zur Einheit hervorgeht, so ist sie überall die Überwindung von Gegensätzen durch ihre Zurückführung auf die göttliche Einheit, metaphysisch angesehen durch die diese Gegensätze im Bewufstsein zur Einheit führende göttliche Aktion und hat ihre Vollendung in der Immanenz dieser alle Gegensätze ausgleichenden göttlichen Macht im Bewufstsein, in der Religion der Gottmenschheit. Da nun aber diese göttliche Macht eine geistige ist, so ist die Religion die Vermählung des endlichen mit dem absoluten Geiste, in der die höchste Einheit beider erreicht wird, ohne dafs die Unterschiede ausgelöscht sind. Denn nun ist sich der endliche Geist erst recht des ihm innewohnenden alle Gegensätze ausgleichenden göttlichen Geistes bewufst, mittels dessen er sich selbst erst recht vollkommen betätigen kann. Es ist der göttliche Geist, der dem menschlichen Geiste immanent ist, ihn belebt und seine Aktivität erhöht, so dafs dieser auf Grund dieser einheitlichen Kraft eine Harmonisierung aller Gegensätze, der Kräfte in ihm selbst, der geistigen und natürlichen Kräfte und der endlichen Geister untereinander unternimmt und so an dem Kommen des Gottesreiches arbeitet. Da nun alle Gegensätze durch das religiöse Bewufstsein ausgeglichen werden, so ist es auch klar, dafs die Religion alle möglichen Bestimmtheiten in sich aufnehmen kann, indem man sich bewufst ist, dafs in der Gottheit die vollendete Einheit und Harmonie der der Welt zu Grunde liegenden Potenzen gegeben ist und dafs sie durch ihr Wirken im menschlichen Bewufstsein den Menschen in den Stand setzt, die Harmonie der Welt immer vollkommener zu gestalten. So ist die Religion die Quelle des Friedens, aber nicht des Kirchhofsfriedens der Vernichtung aller endlichen Existenzen, wodurch freilich auch alle Gegensätze aufgehoben wären, sondern der Harmonisierung aller Gegensätze, einer immer vollkommeneren Verbindung aller Weltrealitäten zu einem harmonischen Ganzen, zu einem Reiche Gottes. Allein die Einheit der Welt ist nicht auf einmal da. Sie setzt sich nur allmählich im gesamten Weltprozefs durch. Zuerst zeigt sie sich nur in äufserlicher Weise in der mechanischen Ordnung, dann in der konzentrierten Form der Organismen, der beseelten Wesen, in der teleologischen Ordnung in der Stufenleiter der Entwickelung, endlich im Menschen, in seinem die Welt mit

in das Bewufstsein aufnehmenden Selbstbewufstsein, das ohne Gottesbewufstsein ein Fragment, ein zersplittertes, ungeordnetes, bleiben müfste; das religiöse Bewufstsein durchläuft selbst wieder eine Reihe von Stufen, bis es in der Gottmenschheit seine prinzipielle Höhe erreicht und als solches Gottmenschliches nun berufen ist, das Band des Alls, die harmonisierende Kraft aller Gegensätze in der Welt in theoretischer, ästhetischer und praktischer Form durch seine vom göttlichen Geiste bestimmte Aktion zu werden.

Zu den metaphysischen Voraussetzungen der Religion gehört auch die Realität des Ich. Ohne relativ selbständige Ichpunkte, welche die Gottheit beseelen kann, kann von Religion keine Rede sein. Das beweisen selbst diejenigen, ohne es zu wollen, die das Ich als einen selbständigen Faktor leugnen, z. B. der Satz v. Hartmanns: ich kann Gott erlösen. Da ist doch dem Bewufstsein eine fast übergöttliche Macht zugeschrieben. In Wahrheit setzt die Religion die Existenz des Ich voraus, und wenn in der Religion der Gottmenschheit das Ich von dem absoluten Wesen durchdrungen sich selbsttätig entfaltet, so steht auch der Unsterblichkeitsglaube mit der Religion im engsten Zusammenhang.

Kein Geringerer als Schleiermacher hat diesen Zusammenhang in Abrede gestellt und sich dabei auf die jüdische Religion berufen und gemeint, wenn jemand, so lange er lebe, ein Leben in der vollen Gottesgemeinschaft lebe, so sei das völlig genügend für die Religion, die nicht notwendig über die Dauer dieses Lebens etwas aussagen müsse. Man könnte dem entgegenhalten, dafs in den meisten Religionen ein Leben nach dem Tode angenommen werde, entweder in der niedrigeren Form der Fortsetzungstheorie oder in der Form der moralischen Vergeltungstheorie oder in der Kombination von beidem. Man könnte ebenso geltend machen, dafs dieses Leben ein Fragment sei, das ohne eine Fortsetzung nach dem Tode des Anfangs nicht wert sei; oder vielleicht noch besser ausgedrückt, dafs der religiöse Inhalt dieses Lebens in der Gottmenschheit ein so wertvoller sei, dafs der von Gott begeistete Mensch in der kurzen Spanne dieses Lebens kein voll genügendes Feld zur Auswirkung seiner Kräfte besitze. Hiergegen hat man indes von den verschiedensten Seiten Schwierigkeiten erhoben. Die einen haben gemeint, dafs jeder das, was er wirklich leisten könne, eben in diesem Leben leiste, dafs mit diesem Leben seine Leistungskraft erschöpft sei, andere, dafs die individuelle Unsterblichkeit schon deshalb unmöglich sei, weil unser psycho-

physischer Organismus die Bedingung unserer Individualität sei, mit ihm also unsere Individualität verchwinden müsse.

Zwar haben heutzutage die meisten Philosophen zugegeben, dafs man diese Frage nicht mit Denkoperationen lösen könne. Allein es will mir fraglich scheinen, ob man hier so ohne weiteres dem empiristischen Zug der Zeit folgen mufs. Zunächst jedenfalls nicht in dem Sinne, dafs man durch spiritistische Experimente die Frage im bejahenden Sinne zu lösen sucht. Denn alles, was in dieser Hinsicht vorgebracht wird, ist durch die Phantasie zu sehr beeinflufst, als dafs man auf festen Boden kommen könnte.

Aber auch in dem Sinne braucht man nicht ohne weiteres dem Empirismus zu folgen, dafs man es ablehnt auf Schlüsse zurückzugehen, die über die Erscheinung hinausgehen. Es ist gar nicht einzusehen, wenn man der Welt Atome und Äther zu Grunde legt, die doch auch unsichtbar und unerfahrbar sind, warum nicht auch Iche existieren sollen, welche doch, wie wir sehen, eine unendlich kräftigere Aktion ausüben, eine unendlich stärkere Kraft der Kombination zeigen als die Atome der Natur. Man hat zwar neuerdings die Selbständigkeit des Ich in Abrede gestellt; es soll nur ein passives Abbild einer unbewufsten Kombination von Willensatomen sein, ein Hirnbewufstsein. Allein es wird nie und nimmer gelingen begreiflich zu machen, wie ein solches Abbild eines Atomkonglomerats sich als einheitlichen Ichpunkt wissen und wollen und nach allen Seiten eine einheitliche Tätigkeit ausüben kann; eben deshalb wird von solcher Voraussetzung aus das religiöse Bewufstsein am unerklärlichsten, weil es die stärkste einheitliche Konzentration enthält. Soll Religion sein, so mufs nicht blofs ein passives Bewufstsein da sein, sondern es mufs Ichpunkte geben, die die in ihnen wirksame Gottheit auch in ihr Bewufstsein aufnehmen, die an sich vorhandene Einheit mit Gott zu einer bewufsten machen können, Konzentrationspunkte, welche durch die Aktion der Gottheit beseelt werden können. Nur darf man sich dieselben nicht als einfache Punkte vorstellen, vielmehr ist das menschliche Ich eine aktive Gröfse. Das Ichbewufstsein ist nichts Einfaches, sondern es ist ein Sichselbstsetzen, es ist Subjekt-Objekt, es ist die unlösliche Einheit der realen und der idealen Seite, es ist Einheit von Willen und Intelligenz, die durch unmittelbare Aktion gesetzt ist. Das Ich ist Produkt — das ist das Richtige an dem Satze, dafs es passiv sei — aber es ist nicht blofs Produkt, Resultat, sondern es ist auch der Grund seiner selbst. Es bringt

sich immer wieder hervor, es setzt sich selbst, nicht absolut, aber insofern es immer durch seine eigene Aktivität die Einheit herstellt, die es an sich schon ist. Es ist nicht blofs ein Wollen, ein Wissen, ein Fühlen, es ist ein Sichwollen, Sichwissen, Sichfühlen, und wenn es sich fühlend, denkend oder wollend betätigt, so weifs und will und fühlt es sich immer zugleich. Ich denke, ich will, ich fühle. Diese Art von Einheit ist nirgends in der Welt als im Ich und kein Mensch kann sie erklären aus dem Körper; denn der Körper ist eine mechanische Einheit von Atomen; aus dieser mechanischen Einheit entsteht niemals ein Selbstbewufstsein, eine Reflexion in sich. Wenn das Selbstbewufstsein aber nicht als das Produkt des Körpers aufgefafst werden kann, so kann es auch nicht in seinem Bestand von den körperlichen Funktionen abhängen. Damit ist aber die Möglichkeit der Unsterblichkeit zugestanden und mufs zugestanden werden.

Ich will hier nicht auf die Einwände eingehen, welche gegen diese Unabhängigkeit des Geistes von dem Körper gemacht werden, sondern nur so viel bemerken, dafs die Abhängigkeit des Geistes von dem Körper sich auf die Art seiner Funktionen, aber nicht auf seinen Bestand bezieht. Die Existenz des Ich hängt nicht vom Körper ab, sondern die Art seiner Betätigung. Ohnmachten, vorübergehende Bewufstlosigkeit, Fieberphantasien, Wahnsinn, Altersabnahme, Doppelich und was dergleichen mehr ist, sind teils auf eine herabgeminderte Aktivität des Ich, teils auf die Unfähigkeit des Ich, seiner körperlichen Organe Herr zu bleiben, zurückzuführen. Aber dafs das Selbstbewufstsein vollkommen durch körperliche Einflüsse zerstört werden könne, wird man nicht beweisen können, wenn es auch vorübergehend gestört werden kann. Eine andere Frage wäre die, ob das Ich durch verkehrte Tätigkeit oder durch Untätigkeit nicht sich selbst in den Potenzzustand versetzen könne.

Wenn aber das Ichbewufstsein nicht durch den Körper hervorgebracht, sondern die Tätigkeit des Ich nur durch den Körper in bestimmte Bahnen geleitet werden, oder auf die mannigfaltigste Weise angeregt werden kann, so ist gegen die Möglichkeit der Unsterblichkeit nichts einzuwenden. Wenn dieses Ich, das sich selbst immer setzt, doch zugleich mit seiner Selbstsetzung auf einem Gesetztsein ruht, wenn es die göttliche Aktion ist, welche sein Bewufstsein ermöglicht, wenn es die göttliche Aktion ist, welche als die einigende Kraft diese Form der Einheit der Potenzen

hervorbringt und diesen aktiven Konzentrationspunkt setzt, so ist nicht einzusehen, warum die Gottheit dieses Ich als die höchste Aktivität in der Welt hervorbringen sollte, um sie wieder zu vernichten. Wenn nun vollends die Stufe der Gottmenschheit erreicht ist, in welcher das Ich sich von Gottes Geist beseelt weifs, sich nicht ohne Gott denken kann, sich dauernd in Gott, Gott in sich weifs, und sich auf Grund dieser Gottmenschheit einer unendlichen Entwickelungsfähigkeit bewufst ist sowohl im Erkennen wie im ästhetischen Gebiete und im Wollen, so hat es einen Inhalt, der in sich selbst wertvoll ist und eben um dieses Inhalts willen, den es nur in einer über dieses Leben hinausgehenden Fortdauer voll betätigen kann, ist das in seiner Selbstsetzung von dem Leib nicht abhängige Ich auf die Unsterblichkeit hin angelegt. Es ist indes unmöglich über die konkrete Form der Fortdauer Näheres auszusagen, ob, wie Lessing meinte, die Seelen auf der Erde wieder erscheinen, ob sie auf Sterne versetzt werden, ob sie in anderen Formen ein neues Leben führen; nur das kann man vielleicht sagen, dafs sie in irgend welcher Weise sich einen neuen Organismus anbilden. Denn dafs sie in Wechselwirkung mit den übrigen Weltfaktoren irgendwie bleiben, ist eine natürliche Annahme, wenn man überhaupt ihre Fortdauer annimmt. Wenn diese Fortdauer mit der Idee der moralischen Vergeltung in Beziehung gebracht wird und zwar weil dieser Ausgleich auf Erden nicht genügend realisiert werde, so ist dieser in den Religionen so oft hervortretende Gedanke zwar vollkommener als die blofse Fortsetzungstheorie; er enthält aber doch nicht genügend in dieser Form die Idee einer Fortentwickelung. Denn es scheint oft, als ob mit diesem Leben die Entscheidung gefallen und das künftige Leben nur dazu da wäre, für dieses Leben Belohnungen oder Strafen entgegenzunehmen. In Wahrheit aber hat die Unsterblichkeit nur einen Wert für endliche Wesen, wenn sie so erst sich voll ausleben, den Inhalt, der ihr Leben lebenswert macht, erst voll entfalten können. Die Strafen oder Belohnungen können aber hier nur insofern in Betracht kommen, als sie Mittel sind, um den Fortschritt zu ermöglichen. Denn darauf kommt es an, dafs auf Grund der göttlichen Aktion die Geisterwelt immer vollkommener sich gestalte und die Natur durch ihre Tätigkeit immer mehr durchdringe.

Wenn die Metaphysik der Religion die Realität des Ich voraussetzen mufs wie die Realität Gottes, so fragt sich, ob sie nicht auch

eine reale Grundlage der Natur voraussetzen mufs. Dafs diese Voraussetzung direkt im Interesse der Religion in dem Sinne gemacht werden müfste wie man Gott und den Menschen als Realität anerkennen mufs, damit die Religion möglich werde, wird man wohl schwerlich behaupten können. Denn man kann schwerlich in Abrede stellen, dafs auch der, der die Natur und den eigenen Leib nicht als Realität ansieht, religiös sein könne. Wenn die ganze sinnliche Welt auch nur das Produkt unserer Vorstellung wäre, so könnte darum doch der Mensch mit Gott in Einheit leben. Allein die Religion würde dann doch ganz anders geartet sein. Sie würde einen durchaus idealistischen Charakter tragen; es wäre nicht möglich, dafs die innere Religion hervorträte; sie würde innerlich bleiben und eben deshalb auch schwerlich zu einer Entfaltung kommen. Wenn man vollends bedenkt, dafs die Religion überall mit dem Sittlichen verbunden ist, so würde eine blofs vorgestellte Natur ein sittliches Handeln unmöglich machen und so auch eine ethische Religion lediglich auf die Gesinnung beschränken. Dazu kommt, dafs erfahrungsgemäfs die Religionen sich mit dem Naturleben eingehend befassen und es kaum eine andere unter den historischen Religionen gibt, welche die Natur für Schein erklärt als der esoterische Brahmanismus und das Vedantasystem. Auch bedarf die Religion zu ihrer Äufserung überall die Vermittelung der Natur.

Dafs andererseits die Natur, wenn ihr Realität zu Grunde liegt, nicht auf einer uranfänglichen Materie ruhe und ein dualistischer Rest übrig bleibe, das liegt allerdings in dem Interesse der Religion der Gottmenschheit, die auf Harmonie und Einheit dringt. Wenn also weder eine idealistische noch eine dualistische Auffassung der Natur im Interesse der Religion liegen kann, so bleibt nur übrig,[1]) dafs die Natur als ein Produkt göttlicher Tätigkeit aufgefafst wird. Gott selbst nun, wie manche wollten, eine Natur oder eine materia prima oder etwas dem ähnliches zuzuschreiben, ist bedenklich, weil dadurch Gott verendlicht wird. Ebensowenig geht es an, anzunehmen, dafs die Natur einfach aus nichts durch göttliche Kausalität gesetzt sei. Denn aus nichts wird nichts. Die göttliche Kausalität mufs so gedacht werden, dafs doch göttliche Potenzen in ihr verwendet werden. So kommen wir auch hier wieder bei der Metaphysik der Natur an, von der

1) Die materialistische Hypothese ist mit der Religion unverträglich und in sich unhaltbar.



oben die Rede war. (S. o. S. 37 f.) Wenn man nun in dem Selbständig-Setzen der Potenzen, in ihrem Auseinandertreten die Bedingung für eine neue Daseinsform sehen mufs, so wird die Natur dadurch zu verstehen sein, dafs in ihr die reale Potenz zunächst im Übergewicht hervortritt, Schritt für Schritt eingeschränkt wird, bis endlich in den selbstbewufsten Wesen ein Gleichgewicht der Potenzen, eine einheitliche Konzentration erreicht wird. Wenn die Natur so als eine Realität aufgefafst wird, die noch nicht vollkommen für sich ist, sondern ein einseitiges Übergewicht der realen Potenz darstellt, so ist das am meisten dem religiös-sittlichen Interesse entsprechend. Denn es ist nun der Geist, der die Natur bearbeitet und sie mit den idealen Zweckgedanken erfüllt und dadurch von ihrem einseitig-realen Charakter befreit. Wenn nun in der Durchdringung der Natur mit religiös-sittlichem Geiste, der sich in ihr darstellt, zugleich die realistische Einseitigkeit der für sich seienden Natur, in der das Übergewicht der realen Potenz gegeben ist, aufgehoben ist, so ist auf diese Weise in der endlichen Welt gerade auf Grund des gegensätzlichen Auseinandertretens der Potenzen eine erhöhte Einheit hergestellt, welche ein Abbild der absoluten Harmonie sein kann, die in der absoluten Sphäre ewig vorhanden ist. Hiermit ist die Metaphysik der Religion an die äufserste Grenze geführt und es ergibt sich uns, dafs die allgemeine Metaphysik und die metaphysischen Postulate der Religion durchaus zusammenstimmen.

Nachdem wir die Begründung der Religion in Gott eingehender betrachtet haben, ist es nun noch unsere Aufgabe, die Religion von der menschlichen Seite ins Auge zu fassen.

C. Psychologische Betrachtung des religiösen Subjekts und seiner Betätigungen. Der Glaube und seine Äufserungen.

I. Der Glaube.

1. Der Glaube in seinen psychologisch bedingten Stufen und Modifikationen.

Die Religionspsychologie ist am meisten in der Gegenwart bearbeitet. Für uns ist sie die notwendige Ergänzung zu der Religionsmetaphysik. Denn diese begründet die Religion zwar in ihrem letzten Grunde in Gott; sie legt aber dabei einen Gottesbegriff zu Grunde, dem nur die höchste Form der Religion entspricht. Aber die Phänomenologie hat gezeigt, wie die Religion nur durch eine lange Entwickelung hindurch sich ihrem Ziele nähert. Dies kann man sich nun nur völlig verständlich machen,

wenn man auch den psychologischen Faktor mit in Rechnung zieht. Und wenn wir in der Phänomenologie die Entwickelung der Religion als eines Verhältnisses von Mensch und Gott betrachtet und in der Religionsmetaphysik dieses Verhältnis in Gott begründet gefunden haben, so müssen wir nun auch noch von der menschlichen Seite, d. h. psychologisch die Religion zu verstehen suchen.

Es wird hier nicht nötig sein noch einmal darauf zurückzukommen, dafs alle psychologischen Faktoren bei dem religiösen Leben beteiligt sind, und dafs es von der individuellen Beschaffenheit abhängt, welcher Faktor besonders hervortritt, da die Religion die Beziehung des Ich auf Gott ist. Man hat zwar vielfach die Meinung wieder geltend gemacht, dafs die Religion überwiegend praktischer Natur sei und mit der theoretischen Erkenntnis nichts zu tun habe. Allein diese Meinung ist nur haltbar, wenn es keine Gotteserkenntnis gibt, was ich nicht anzuerkennen vermag.

Die subjektive Religion als psychologische Gröfse kann man als G l a u b e n bezeichnen und so haben wir es hier mit der Untersuchung des Glaubens zu tun. Man hat auf das stärkste betont, der religiöse Glaube bestehe nicht in der allgemeinen Anerkennung göttlicher Wahrheiten, sondern darin, dafs man solche Wahrheiten a u f s i c h b e z i e h e, „erlebe", dafs man die frohe Botschaft der Religion nicht nur im allgemeinen glaube, sondern dafs man glaube, dafs sie „mir" gelte; kurz die Religion enthalte eine direkte Beziehung der Gottheit zu dem Einzelindividuum. Aber ist denn der nicht religiös, der glaubt, die Gottheit habe zu allen Menschen die gleiche Beziehung, wolle sich allen je nach dem Entwickelungszustand ihres Bewufstseins mitteilen? Und wird der, der in der Gottheit den Logos erkennt, nicht eben in der Erkenntnis diesen Logos in sich aufnehmen? Es ist an der Zeit, dafs man die Allgemeingültigkeit des religiösen Bewufstseins d i e s e m Individualismus gegenüber geltend macht, welche erst voll in der Erkenntnis zum Bewufstsein kommt. Wird denn der, welcher die Allgemeingültigkeit einer religiösen Wahrheit anerkennt, s i c h von dieser Allgemeingültigkeit ausnehmen? Ist es überhaupt ein gesundes religiöses Bewufstsein, das für sich einen Privatgott in Anspruch nimmt und nur von seiner Erfahrung ausgeht? Gerade das Erkenntnismoment in der Religion wird wegen seines Dringens auf Allgemeingültigkeit und Vernünftigkeit dem religiösen Individualismus, der sich gegen die anderen absperrt, am wirksamsten

entgegentreten. Man wird aber schon bei dieser Frage den psychologischen Zustand zuziehen müssen, um sie richtig zu beurteilen. Geht man — wie heutzutage meistens — von den niederen Formen der Religion aus oder von den populären Formen, die immer ein weniger entwickeltes Bewufstsein voraussetzen, so ist es ganz berechtigt, die Religion nicht im Erkennen zu finden, da diese niederen Formen kein ausgebildetes religiöses Erkennen haben. Nur darf man den Mangel an solchem Erkennen nicht mit dem Mangel an metaphysischem Bewufstsein verwechseln und der Religion eine metaphysische Basis absprechen. Auch die niederen Stufen der Religion und die populäre Religion haben darum doch ein metaphysisches Bewufstsein, wenn auch nicht in erkenntnismäfsiger Form. Denn die Geister, Götter, der Gott, mit dem sie zu tun haben, sind für sie eine unbedingte Realität, nicht ein Hirngespinst oder ein Phantasieprodukt. Dafs sie das Bewufstsein von dieser Realität mehr in der praktischen als in der theoretischen Form geltend machen, ist für diejenigen begreiflich, die keine Erkenntnis ausbilden. Dafs es aber jedem Frommen, der sich zu einem gewissen Bewufstsein von der Bedeutung des Erkennens entwickelt hat, willkommen ist, wenn er weifs, was er glaubt, beruhe auf Wahrheit, sei Realität, das kann man daran sehen, dafs die Frommen ein grofses, wenn oft auch mifsgeleitetes Interesse an der Apologetik haben, die ihnen nicht genügt, wenn sie nur von der Erfahrung spricht, die sie selbst auch haben, sondern die ihnen vielmehr die Zweifel an der Realität des Inhaltes der Erfahrung nehmen soll.

Dafs man in der Religion das Wissen hintanstellt, hat wohl seinen Hauptgrund darin, dafs in den meisten, besonders in den niederen Religionen überhaupt nicht von wirklichem Wissen die Rede sein kann. Man sagt, das Charakteristische der Religion sei Glaube, nicht Wissen. Glaube sei eben da, wo es kein Wissen geben könne, wo das Wissen aufhöre. Allein auch dieser Satz bedarf einer starken Modifikation. Denn wenn es auch wahr ist, dafs vielfach der religiöse Glaube gar nicht zum Wissen erhoben werden kann, weil sein Inhalt noch zu ungeordnet oder zu phantastisch ist, so gilt doch das auch nicht allgemein. Wir werden hier darauf geführt, dafs ob die Religion ein volles Wissen werden könne oder nicht, teils von dem psychologischen Zustand, von der Entwickelung der Fähigkeiten des einzelnen frommen Individuums, teils von dem Entwickelungsstadium des religiösen Geistes überhaupt in einer einzelnen Reli-

gion abhängt. Man hat ferner behauptet, selbst wenn sich der Glaubensinhalt erkennen lasse, so bleibe der Glaube doch noch verschieden vom Wissen. Das Wissen sei mindestens für die Religion eine sekundäre Erscheinung. Jedenfalls ist für die subjektive Religion der G l a u b e der allgemeine Ausdruck, und wo der Glaube zum Wissen erhoben wird, braucht deshalb doch die Religion nicht im Wissen allein aufzugehen. Der Glaube kann in dem religiösen Wissen aufbewahrt bleiben, insofern das Wissen von Gefühl begleitet ist und auf den Willen Einfluſs übt. Indem wir also die Untersuchung des Glaubensbegriffes in Angriff nehmen, behandeln wir das Hauptthema der Psychologie der Religion.

Man hat den Begriff des Glaubens in der neuesten Zeit psychologisch untersucht und betont einmal die intellektuelle Funktion, welche von dem mitgeteilten Inhalt Notiz nimmt und ihn zu verstehen sucht oder ihn in die Phantasievorstellung aufnimmt, dann aber die Willensfunktion, die diesem Inhalt zustimmt und ihn auf die Auktorität des Mitteilenden hin annimmt. Endlich soll in dem Glauben der Affekt des Vertrauens sein, Vertrauen auf den Mitteilenden, oder wo sich die Religion zu einem direkten Verhältnis zu Gott erhoben hat, Vertrauen auf Gott, ein Akt des durch den Affekt mitbestimmten Willens. Aber auch damit hat man sich nicht begnügt. Man hat den Glauben als die eigene Erfahrung von göttlicher Mitteilung, göttlicher Aktion bezeichnet. Der göttliche Geist soll dem endlichen Geist innewohnen und ihn der Gottesgemeinschaft gewiſs machen. In der kantischen und neukantischen Schule hat man dem Glauben die Beziehung auf das Gefühl abgesprochen und hat ihn auch in Gegensatz zum Wissen gestellt; er soll da nur praktischer Vernunftglaube sein, Glaube an Postulate, die die Vernunft im moralischen Interesse machen muſs, ohne sie als wahr, d. h. als Realitäten erkennen zu können. Dieser Glaube würde ein rationaler philosophischer Glaube sein, der aber unter den Händen der kantischen Theologen zu einem Offenbarungsglauben, historischen Glauben an geoffenbarte praktische Wahrheiten, Zustimmung des Willens zu den der Intelligenz geoffenbarten praktischen Wahrheiten geworden ist, ohne daſs man freilich ganz den rationalen Charakter dieser Wahrheiten fallen lassen möchte. Allein wir werden zunächst den religiösen Prozeſs selbst befragen müssen, ehe wir abstrakte Bestimmungen des Glaubens aufzustellen wagen.

Der Glaube durchläuft verschiedene Stadien, die dem jeweiligen Standpunkt des Bewuſstseins überhaupt entsprechen. Da-

bei kommt insbesondere auch in Betracht, ob sich der Glaube auf das direkte Verhältnis zur Gottheit bezieht, oder ob er durch andere Personen oder durch religiöse Gemeinschaften sozial vermittelt ist.

Gehen wir auf die Anfänge zurück, so müssen wir auch da einen Glauben, der auf das Übersinnliche gerichtet ist, als vorhanden anerkennen. Dieser Glaube ist aber noch unentwickelt; er ist mit den Affekten der Furcht, der Hoffnung, vielleicht der Ehrfurcht gegen Ahnen, der Dankbarkeit verknüpft. In dem Glauben der niedrigsten Stufe ist der Affekt mit Phantasievorstellungen von transcendenten Mächten verbunden. Die Phantasie ist tätig, nicht nur insofern sie den Geistern ihre Gestalt und Beschaffenheit verleiht, sondern auch indem sie die Naturvorgänge unter den Gesichtspunkt von Taten dieser Geister stellt und so mannigfache Ansätze zur Mythologie schafft. Die Vorgänge der Natur werden nach der Analogie von menschlichen Aktionen den Naturgeistern oder Naturgöttern zugeschrieben. Ferner steht der Glaube auch hier mit dem Willen in Beziehung, teils insofern der Glaube seinen Willen auf den vorgestellten Geist richtet, um ihn durch allerhand Künste günstig zu stimmen, teils insofern durch den Glauben der Wille Impulse erfährt. Wir finden also in den niedrigsten Formen des Glaubens die Vorstellung, die Phantasie, den Affekt, den Willen bei dem Glauben beteiligt. Wenn metaphysisch angesehen die Naturpotenz noch in dem Bewufstsein herrscht,[1]) so kann psychologisch angesehen der Glaube nur Sache des Affekts und der Phantasie sein. Die Phantasievorstellungen sind teils mit Gefühlen, Affekten, teils mit Willensregungen verbunden, die aber noch einen völlig unmittelbaren impulsiven Charakter tragen, daher auch die Phantasievorstellungen hier phantastisch sind. Das soziale Element spielt hier eine Rolle, einmal indem man sich an die hält, die durch ihre soziale Stellung der Gottheit besonders nahe vorgestellt werden, an Priester und Häuptlinge; deren Aussagen über Glaubensobjekte, deren Art, mit der transcendenten Welt zu verkehren, ist vorbildlich; sie gelten als Auktoritäten. Sodann aber ist in diesen Glaubensformen der soziale Zusammenschlufs einer Horde oder eines Stammes bedeutsam, insofern der Glaube hierdurch gemeinsamer Glaube eines Stammes wird, von dem der Einzelne abhängt.

Auf der folgenden Stufe tritt der soziale Charakter in geordneter Form hervor; der Glaube wird hier erst recht von der

1) Vgl. o. S. 42f., 58f.

Gemeinschaft abhängig. Der psychologische Zustand des einzelnen ist hier so abhängig von den Vorstellungen der Gemeinschaft, dafs er oft sich selbst im Zustand der Unsicherheit über die religiösen Vorstellungen und Handlungen befindet. Der einzelne fühlt sich hier in der Obhut der Gemeinschaftsgötter sicher, hier ist der Glaube noch unselbständig. In der Gemeinschaft gelten unter göttlicher Auktorität allerhand Satzungen, die sich auf Vorstellungen von göttlichen Dingen oder praktische, kultische, sozialethische oder politische Vorschriften beziehen. In diesem Stadium wird der Glaube mehr Sache des Annehmens und Wollens dessen, was die Gemeinschaft festsetzt und anerkennt. Der Ansatz zum Erkennen, der hierin liegt, ist nicht ein eigenes Erkennen göttlicher Wahrheiten, sondern das Aufnehmen von allerhand in der Gemeinschaft zirkulierenden oder geltenden Vorstellungen über religiöse Dinge, über die Stellung der Gottheit zum Menschen, über göttliche Taten, Erscheinungen, Wirkungen, über göttliche Gebote zeremonieller, sozialer, moralischer Art, die man auktoritativ annimmt. Hier ist der Glaube mit dem Willen und der Intelligenz verbunden und vor allem Zustimmung des Willens zu den landesüblichen als göttlich geltenden Vorstellungen, Traditionen, Gebräuchen. Dieser Glaubensstandpunkt beruht metaphysisch darauf, dafs in dem Ich die Naturpotenz gegen die ideale Potenz wenigstens so weit zurücktritt, dafs das Subjekt über sich selbst zur Gemeinschaft fortschreitet und deren Ordnung anerkennt. Psychologisch ist hier der Glaube Sache des Willens, dem die noch unentwickelte Intelligenz gehorcht. Der Affekt mag auch eine Rolle spielen; aber er tritt zurück gegen den die Intelligenz bestimmenden Willen. Diese Bestimmung des Willens kann aber verschiedene Stufen haben, je nachdem der Wille mehr gewohnheitsmäfsig und unbewufst der Sitte und Tradition folgt oder mehr selbständig geworden sich bewufst zum Gehorsam verpflichtet glaubt. Entweder folgt der Mensch ohne viel Besinnen dem Gegebenen, Traditionellen, Ererbten. Da tritt die Subjektivität des einzelnen noch völlig zurück. Oder diese beginnt sich zu regen und nun wird das traditionell Gegebene in Vorstellungen und Sitten als Gesetz empfunden, dem man sich grundsätzlich zu unterwerfen hat. Diese letztere Form tritt in den eigentlichen Gesetzesreligionen hervor, welche zwar eine selbständige Erkenntnis im vollen Sinne noch nicht besitzen, aber besondere göttliche Offenbarungen annehmen, denen man zu glauben habe. Da ist

der Glaube Glaube an die geoffenbarte „Wahrheit“, Zustimmung des Willens zu einem der Intelligenz kundgegebenen supranaturalen objektiven Inhalt, den der Mensch annimmt, Glaube an Heilstatsachen, an Worte inspirierter Menschen, an die Auktorität heiliger Bücher. Dieser Glaube kann mehr Gehorsam gegen die von diesen Auktoritäten festgestellten religiösen Vorstellungen und Lehren, mehr theoretischer Gehorsam des Willens sein, oder er kann mehr praktische Zustimmung zu den von diesen Auktoritäten geforderten Handlungen sein.

Erst da, wo der Mensch an der Tradition, an dem durch die Gemeinschaft gegebenen Inhalt zu zweifeln beginnt, wird der Übergang zu einer anderen Form des Glaubens gemacht. Denn in diesem Zweifel regt sich das Bedürfnis, mit der Gottheit nicht bloſs durch allerhand auktoritative Vermittelungen verbunden zu sein, sondern unmittelbar. Metaphysisch ausgedrückt kann man sagen, je mehr überhaupt der Geist zu sich selbst kommt, um so mehr wird die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zur Geltung kommen, um so mehr wird an die Stelle einer äuſseren Auktorität die direkte Beziehung zur Gottheit treten. Der Glaube aber ist dann nicht mehr Glaube an äuſsere Vermittelungen, sondern er ist auf direktes Einswerden mit der Gottheit gerichtet, sei es mehr in Form der Anschauung und des Gefühls, oder des göttlich inspirierten Willens oder des freien Erkennens. Der m y s t i s c h e Glaube ist die Form des Glaubens, in der die Vereinigung mit der Gottheit in der Anschauung und dem Gefühl stattfindet. Hier wird ein volles Einswerden des Bewuſstseins mit dem absoluten Wesen in unmittelbarer Form angestrebt. Hierin ist ein vernünftiges Moment, nur noch nicht in der Form des wissenschaftlichen Erkennens. In diesem Einswerden der Seele mit dem absoluten Wesen, mit dem absoluten Sein, mit der Quelle aller Vollkommenheiten, in diesem Sicherheben über alle endlichen Hemmungen, in dieser Vereinigung mit dem Einen, dem Alleinen ist ein vernünftiges Moment, insofern man über die mannigfaltigen Gegensätze hinaus zu der höchsten Einheit erhoben ist. In dieser Vereinigung kann das Endliche völlig verschwinden, so daſs man die religiöse Ekstase für das Höchste hält. Hier ist der Glaube ein Schauen und Fühlen des Unendlichen, in dem alle Gegensätze verschwinden. Wird die Selbständigkeit des Endlichen mehr gewahrt, so ist zugleich die Phantasieanschauung mit der Ekstase verbunden, wie in visionären Zuständen. Oder man sucht mit dem Gottesgefühl

zugleich einen Gottesgenufs für das Subjekt. Diese mystischen Zustände sind aber nicht dauernd, sie sind starken Schwankungen der Affekte ausgesetzt, von der seligsten Erhebung bis zu den deprimierenden Gefühlen der Öde und Leere. Erst wenn die Religion klar bewufst mit einer festen ethischen Grundrichtung verbunden ist, kommt der mystische Glaube in ein ruhigeres Fahrwasser. So nimmt die Mystik einen ethischen Charakter an; der Glaube ist hier zugleich als Gefühl und Wille bestimmt. Die Gottheit beseelt den Willen. Der Glaube wird hier zur Gottesliebe, aus der Nächstenliebe hervorgeht, Erfülltsein des Gefühls und Willens von Gott. Endlich kann aber dieser Glaube zugleich den Charakter des Wissens annehmen, wie in der mystischen Schrift Fichtes, der Anweisung zum seligen Leben. Er ist dann ein klares Einswerden mit der göttlichen Vernunft, ein Aufnehmen des Logos, des ewigen Wortes in die Seele. Auch diese Glaubensform hat unmittelbaren Charakter, in unmittelbarer Anschauung ist ein prinzipielles Wissen gegeben. Das Wissen kann sich nun aber auch entfalten und zunächst zu einem Erkennen in der Form der Vorstellung werden. Solche Erkenntnisversuche sind in den ersten christlichen Jahrhunderten gemacht worden. Wenn dann die Gemeinschaft solcher Erkenntnis sich bemächtigt, und unter strittigen Meinungen entscheidet, so entsteht Dogma. Da wird der Glaube orthodoxer Dogmenglaube; aber es wird doch immer vorausgesetzt, dafs man in diesem Dogma wahre Erkenntnis habe. Deshalb tritt auch das Gefühl gegen das vorstellungsmäfsige Erkennen zurück. Weiterhin kann aber durch Kritik hindurch dieser Glaube, der zugleich Erkennen sein will, in geläuterter Form zu einem vollen Erkennen werden. In diesem Sinne hat man von philosophischer Religion geredet. So gibt es eine freie religiöse Erkenntnis. Man braucht indes nicht zu sagen, dafs auf dieser Stufe freier religiöser Erkenntnis der Glaube, das spezifisch religiöse Moment völlig verschwinden müsse. Das Bewufstsein hat hier eine höhere Stufe der Klarheit, kann aber mit Affekt verbunden sein, insofern die Erkenntnis nicht gleichgültig gegen das Objekt ist, sondern an ihm das höchste Interesse nimmt und im Erkennen Gott besitzen will, auch mit der Erkenntnis eine Belebung des Willens verbunden ist. Man kann auch den Gott, den man erkennt, im Gefühl und Willen haben. Selbst die Phantasieanschauung braucht gar nicht mit dem Schwinden der vorstellungsmäfsigen Form des dogmatischen Glaubens verdrängt zu werden,

da sie in dem Gebiet der religiösen Kunst ihre Stelle behaupten kann.[1])

So durchläuft der Glaube, psychologisch angesehen, eine Reihe von Stadien, in denen bald mehr das eudämonistische Gefühl und der Affekt, bald der Wille, der die noch unentwickelte Intelligenz auktoritativ beeinflufst, bald das mystische rationale Gefühl, sowie die mit ihm verbundenen Phantasieanschauungen oder der durch das Gefühl bestimmte Wille, bald die Erkenntnis die erste Rolle spielt, was von dem Stadium der Entwickelung des Bewufstseins abhängt.

Übrigens sei noch ausdrücklich bemerkt, dafs diese Stufen des Glaubens keineswegs blofs mit den verschiedenen Religionen gegeben sind, sondern dafs auch innerhalb derselben Religion dieselben vorkommen. Gerade die höchsten Religionen zeigen in dieser Hinsicht am meisten Stufen unter ihren Anhängern. Wenn auch eine unzusammenhängende religiöse Affektion des Gefühls mit phantastischen Vorstellungen meist der Naturreligion eigen bleibt, so geht doch selbst im Christentum der Glaube als ein Hinnehmen von gegebenen Heilstatsachen oder Lehrvorstellungen oder allerhand Vorschriften praktischer Art auf Auktorität hin, ein historischer Glaube, der Glaube als Sache des der Auktorität gehorchenden Willens in theoretischer oder praktischer Hinsicht dem mystischen Glauben parallel. Umgekehrt führt die Unbestimmtheit des Gefühls und der Phantasieanschauungen auch wieder zur Ergänzung, zum Festhalten des traditionellen Vorstellungsmaterials mit dem der Auktorität gehorchenden Willen. Daher oft Mystik und auktoritativ-kirchliche Scholastik parallel gehen im Mohammedanismus wie im Christentum, oder Versuche gemacht werden, Mystik und Erkennen zu verbinden, wie bei einem Gerson oder El Ghazali oder mohammedanischen[2]) und christlichen Theosophen, oder wie im Brahmanismus der Gefühls- und Anschauungsmystik der Upanishad's und der daran schliefsenden Vedantaphilosophie als esoterischem Standpunkt eine exoterische Gesetzesreligion mit ängstlichem Opferzeremoniell, Kastenwesen usw. zur Seite steht oder im Judentum die Stillen im Lande der pharisäischen Gesetzesauktorität gegenüberstanden.

---

1) Über die Äufserung des religiösen Bewufstseins in dem Wissen und in der Kunst s. u. in den betreffenden Abschnitten das Genauere.

2) Sohrawardy's Philosophie der Erleuchtung.

In vielen Religionen nimmt aber der Glaube eine verschiedene Form in der Popularreligion und in der Religion der Gebildeten an, wo der Gegensatz des Exoterischen und Esoterischen sich geltend macht. Der populäre Glaube hüllt seinen metaphysischen Charakter in Phantasieformen. Wie die Naturreligion in der Mythologie einen Naturvorgang in Geschichte umwandelt, d. h. in Taten und Leiden von Gottheiten, die dann in kultischen Darstellungen angeschaut und mit durchlebt werden, so ist in den höheren Religionen der populäre Glaube Vertrauen auf geschichtliche Tatsachen, besonders die Taten und Erlebnisse der Religionsstifter, welche durch die Phantasie ausgeschmückt, doch als Heilsgarantien festgehalten werden. Hier zeigt sich das populäre Bedürfnis, das Göttliche in sinnlicher Form, in Gestalten der Erscheinungswelt sicher zu besitzen. Da der Geist von der sinnlichen Sphäre in seiner Entwickelung ausgeht, so ist es natürlich, dafs seine Ahnung des Übersinnlichen in sinnlichen Formen sich realisiert. Hegel ist dabei geblieben, dafs die Religion ihre spezifische Eigentümlichkeit darin habe, das Göttliche in der Form der Vorstellung zu besitzen, indem er das Wissen, in das die Religion übergehen sollte, der Philosophie zuschrieb. Erkennt man aber gegenüber der Popularreligion eine esoterische Religion an, so kann man doch auch im religiösen Gebiet den Glauben sich zum Erkennen aus der phantasiemäfsigen Form der Vorstellung abklären lassen und so von einer philosophischen Religion reden. Das dürfte um so mehr berechtigt sein, als die Religion selbst die Tendenz zur Erkenntnis in sich hat.

Wenn auf diesem Wege zum Erkennen nun die Kritik sich geltend macht, die sich teils auf die historischen Objekte des Glaubens, teils auf die vorstellungsmäfsigen Formen des Glaubens richtet, so ist das eine Erscheinung, die nicht notwendig als antireligiös bezeichnet werden kann, die vielmehr durch die Tendenz der Religion selbst, zu erkennen, mit hervorgerufen wird. Die Meinung, dafs das Göttliche in irgend einer zeitlichen Erscheinungsform in a b s o l u t e r Weise hervortrete, erweist sich hier als unhaltbar. Die historischen Tatsachen und Personen sind immer zeitlich bedingt, und wenn man auch den Glauben an diese zeitlichen Bestimmtheiten zur Heilsbedingung macht, so wird man den religiösen Glauben auf eine bestimmte zeitliche Form festnageln. Wir haben aber schon gesehen, dafs nur diejenige Religion auf die Dauer kein Hemmnis des geistigen Fortschritts ist, die die Frommen

nicht an einzelne zeitliche Erscheinungen bindet, sondern eine Gottesgemeinschaft enthält, die der freien Entwickelung Raum läfst. Während die Berufung auf historische Tatsachen oder historische Personen, an die man glauben soll, eine Form des Glaubens darstellt, die sich schwer mit der Freiheit des Urteils verträgt und immer mehr oder weniger den Glauben in der Unterwerfung der Intelligenz unter den Willen findet, da man sich rückhaltlos einer historischen Auktorität unterwerfen soll, wird die Religion des Geistes sich zuletzt zu einer freien Erkenntnis erheben, welche vor historischer und spekulativer Kritik nicht zurückschreckt und zwischen dem in der Geschichte hervorgetretenen Prinzip und der besonderen Form, in der es historisch zu einer gegebenen Zeit hervorgetreten ist, unterscheidet. In dieser Erkenntnis kann der Glaube aufbewahrt sein.

Freilich könnte man nun diesen Gedanken, dafs die zeitliche Bedingtheit einer historischen Erscheinung ihren absoluten Charakter ausschliefse, auch auf das Erkennen anwenden und so auch eine wirkliche Erkenntnis des Überzeitlichen, Absoluten ausschliefsen, das so wie so unseren Begriffen nicht zugänglich sei. Von hier aus liegt der Gedanke nahe, den (im Anschlufs an Lipsius) Sabatier neuerdings besonders energisch vertreten hat, dafs die Unerkennbarkeit des Absoluten den Glauben dazu nötige, seine Erfahrungen in Symbolen auszudrücken, die mit dem Geschmack der Zeit wechseln. Dieser „Symbolofideismus“, der auch so vertreten wird, dafs wir nur anthropomorph von Gott reden können, und aus der Not eine Tugend machend, nun auch wenigstens für das Gebiet der Frömmigkeit anthropomorph reden sollen, ist doppelzüngig, indem er für die Religion Glauben, für das Wissen Skepsis empfiehlt. Wenn er sich dabei auf den Gegensatz bei Kant zwischen praktischer und theoretischer Vernunft beruft, so stimmt das deshalb nicht, weil die Vernunftpostulate des praktischen Glaubens bei Kant gar nicht symbolisch gemeint sind und weil Kants Zweifel an der theoretischen Erkenntnis Gottes nicht auf dem Mangel unserer Begriffe ruht, — das Vernunftideal Gott mufs sogar notwendig gedacht werden, kann also auch gedacht werden — sondern auf dem Mangel an Anschauung. Der Symbolofideismus bleibt vielmehr bei der Hegelschen Bestimmung der Religion, dafs sie nur mit Vorstellungen zu tun habe, stehen, ohne den Hegelschen Fortschritt vom Vorstellungsgebiet zum Erkennen in der Philosophie zuzugeben. Allein es ist oben schon

genugsam gezeigt worden, dafs die Religion Interesse am Erkennen hat und die Gotteserkenntnis nicht ablehnen kann.

Man kann nicht sagen, dafs unsere begriffliche Gotteserkenntnis, weil sie anthropomorph sei, unbrauchbar sei. Vielmehr kann man umgekehrt sagen, dafs der Mensch gottähnlich sei und dafs diejenigen Prädikate, die mit der göttlichen Absolutheit sich vertragen, Gott zugeschrieben werden können, kurz, dafs es eine notwendig zu denkende Vernunftidee von Gott gibt, wie Kant selbst von Seite der theoretischen Vernunft gezeigt hat. Das mag man dabei zugeben, dafs unsere Gotteserkenntnis wie alle Erkenntnis dem Fortschritt der Zeit unterliegt. Aber sowenig die Moral deshalb einen durchaus relativen Charakter annehmen mufs, weil die konkrete Ausgestaltung derselben von Zeitbedingungen abhängt, sowenig ist die Gottesidee deshalb nur relativ, weil unsere Gotteserkenntnis fortschreiten kann. Wir haben vielmehr den Begriff des absoluten Wesens, den wir immer vollkommener ausgestalten können. Die Begriffe, welche mit dem Begriff der Absolutheit sich vertragen, können auf Gott angewendet werden, wie Substanz, Intelligenz, Güte usw. Also wird es dabei bleiben, dafs das Erkennen als die klarste Form des Bewufstseins auch dem religiösen Bewufstsein zugeschrieben, und dafs zwischen der populären Form des Glaubens und der zur Erkenntnis erhobenen Form desselben unterschieden werden mufs, zumal diese religiöse Erkenntnis durchaus nicht von dem Affekt und Willen losgelöst sein mufs. Der Symbolofideismus bleibt bei der populären Form des religiösen Bewufstseins stehen und will die phantasiemäfsigen Vorstellungen den jedesmaligen Geschmacksbedürfnissen der Zeit adäquat machen; er begeht dabei aber auch die Verwechselung zwischen dem Wahrheitsinteresse und dem ästhetischen Interesse. Kein Mensch wird bestreiten, dafs die ästhetische Phantasie in der bildenden Kunst und Poesie der Symbole zur Vergegenwärtigung des Göttlichen sich bedienen kann. Aber diese ästhetischen Symbole nimmt kein Mensch für Wirklichkeit, sondern für einen anregenden schönen Schein. Dagegen die vorstellungsmäfsige Lehre nimmt man für Wirklichkeit, weil es hier der Religion um Wahrheit zu tun ist, und da ist es durch die fortschreitende Klarheit des Erkennens geboten, dieser schädlichen und in sich unwahren Vermischung der Ästhetik mit dem Erkennen entgegenzutreten. Davon wird unten weiter die Rede sein.

Der Glaube ist also in den verschiedenen Entwickelungsstadien durchaus verschieden bestimmt, wenn er auch immer, sei es vermittelt oder unmittelbar, eine Beziehung des Menschen zu der Gottheit darstellt. Aber selbst auf der höchsten Stufe ist der Glaube durch die individuelle psychologische Beschaffenheit mit bestimmt. Der Glaube eines Phantasiemenschen ist phantasiemäfsig bestimmt, ästhetisch, der Glaube eines Gefühlsmenschen gefühlsmäfsig, der Glaube eines Willensmenschen willensmäfsig, der Glaube eines wissenschaftlich gerichteten Menschen erkenntnismäfsig. Damit ist nicht ausgeschlossen, dafs alle diese verschiedenen Menschen doch das Grundprinzip der höchsten Religion der Gottmenschheit in unmittelbarer Form wissen, sich in Gott, Gott in sich wissen können, wenn auch der eine dieses Bewufstsein mehr gefühlsmäfsig, der andere in Phantasieanschauungen, der dritte im Willensleben, der vierte in ausgebildetem Erkennen ausprägt.

Auch die Temperamente üben auf die Art, wie der Glaube sich darstellt, den gröfsesten Einflufs aus. Der Sanguiniker wird auch in seinem religiösen Leben mehr Schwankungen ausgesetzt sein, von den wechselnden Erlebnissen mehr ergriffen werden, in seinem Glauben mehr durch die zeitlichen Gegensätze hindurchgehen, als der Phlegmatiker, der seine innere Ruhe gegenüber dem wechselnden Weltleben mehr bewahren und in seinem Glauben einförmiger, aber stetiger sich benehmen wird. Der Melancholiker, der in sich bleibt, aber nicht so auf die Identität mit sich gerichtet ist, wird am meisten zu einer phantasiereichen Mystik vermöge seiner inneren Beweglichkeit neigen, während der nach aufsen gerichtete tatkräftige Choleriker seinen Glauben im Wirken für göttliche Zwecke betätigen wird.

Insoweit nun aber diese individuellen Modifikationen auch wieder ethisch bearbeitet werden sollen, ist der Glaube auch in dieser Hinsicht von der ethischen Arbeit der Individuen beeinflufst; hier kommt besonders die Differenz der Berufe in Betracht, die durch die mit ihnen gegebene überwiegende Ausbildung des einen oder anderen psychologischen Faktors den Glauben ebenfalls modifiziert. Der Glaube des Landmanns ist konservativer als der des Städters, der Glaube des Denkers ist nüchterner als der des Künstlers, der Glaube der Juristen neigt mehr dazu, die fixierten Ordnungen der Lehre und Sitte zu respektieren als der des Philosophen. Diese individuellen Einseitigkeiten werden niemals völlig ausgeglichen, wenn auch jeder sich der Art des andern offen halten soll.

Dafs es ebenso grofse individuelle Gruppen geben kann, die mehr theoretisch oder mehr praktisch, mehr phantasiereich ästhetisch oder mehr gefühlsmäfsig veranlagt sind, und dafs auch in diesen der Glaube sich bedeutend modifiziert, versteht sich ebenso von selbst, und hier ist insbesondere dies zu beachten, dafs in den aufserchristlichen Religionen, die einen nationalen Charakter tragen, der Glaube in dieser Hinsicht national verschieden bestimmt ist, man vergleiche z. B. den nüchternen Chinesen mit dem phantastischen Inder, den praktischen Römer mit den ästhetisch-theoretisch angelegten Griechen, den gefühlvollen freiheitsdurstigen Germanen mit dem zur Unterwürfigkeit geneigten Semiten. Dafs diese Völker Träger bestimmter Religionen geworden sind, ist durchaus mit durch ihre nationale Eigentümlichkeit bedingt. Im Christentum dagegen treten diese Differenzen auch wieder in grofsen Gruppen teilweise hervor, ohne dafs deshalb das christliche Prinzip durch diese Differenzen gesprengt würde, das sie aufzunehmen und von ihren schroffen Einseitigkeiten zu befreien vermag, ohne die Individualitäten selbst in Uniformität aufzulösen, die zu gegenseitiger Ergänzung bestimmt sind.

Man wird diese Differenzen der Nationalität mit psychophysischen Differenzen in Verbindung bringen können und zugeben müssen, dafs der Glaube auch durch diese letzteren mit bedingt ist, die selbst wieder mit durch die äufsere Umgebung bestimmt sind, wie z. B. die Ägypter in ihrem Glauben sicherlich mit durch die Lage ihres Landes zwischen zwei Wüsten beeinflufst sind, wo sie von den regelmäfsig wiederkehrenden Nilüberschwemmungen abhingen und so den Gegensatz des Lebens und Todes immer vor sich hatten, wie die Inder durch ihr Klima zu ihrem beschaulichen, taten- und geschichtslosen Charakter bestimmt sind, wie umgekehrt die Perser gezwungen waren, ihr Land durch Arbeit gegen die fortschreitende Wüste zu schützen und so eine Kulturreligion mit dualistischem Hintergrunde hervorbrachten. Auch zeigt sich ein grofser Unterschied in Bezug darauf, ob ein Volk mehr Masse oder mehr individualisiert ist. Im Orient herrscht die Masse vor und die Religionen tragen diesen Charakter; der einzelne verschwindet in der Masse; im Occident ist eine viel stärkere Individualisierung bei den Griechen, ebenso in Bezug auf das Recht des einzelnen bei den Römern, nicht minder bei den Germanen. Auch dieser Gegensatz hat auf die Art des Glaubens einen bedeutenden Einflufs ausgeübt. Der Chinese ist an seine patriarchalische

Ordnung gebunden, der Inder endet individualitätslos in den Kasten oder im Brahm, der Buddhist im Nirwana, bei den Semiten bilden sich grofse Monarchien, in denen der einzelne verschwindet. Bei den Griechen dagegen ist die Mannigfaltigkeit der Individualität ein Kennzeichen ihrer Religion und bei den Römern trat das Individuum als Rechtssubjekt hervor, was sich in ihrer Religion in dem späteren Synkretismus und den vielen Genossenschaften der religiones licitae zeigte. Wer wollte leugnen, dafs die Verschiedenheiten der Religionen durch diese Gegensätze mit bedingt seien. Dazu kommt nun noch der Einflufs, den in dem konkreten religiösen Leben eine Nation auf die andere ausübt, wie z. B. die Griechen vieles aus dem Orient überkommen haben; aber diesem Überkommenen gaben sie ihren eigenen Typus und gestalteten es neu. Kurz, die Art, wie die Einzelnen und die Nationen ihren Glauben besitzen, ist durch ihre psychologische und psychophysische Beschaffenheit mitbestimmt, die teilweise auf einer natürlichen Grundlage ruht, teilweise aber auch ethisch beeinflufst ist.

2. Die Gewifsheit des Glaubens und die Vorstufen.

Es ist noch eine Seite im Glauben, die uns interessieren mufs, das ist die Gewifsheit, welche mit dem Glauben verbunden ist. Auch in dieser Hinsicht bestehen grofse Unterschiede, und hier erhebt sich nun das Problem, dafs der Inhalt des Glaubens in den niedriger stehenden Religionen wie in den höher stehenden oft durchaus nicht vor einer tieferen Forschung standhalten kann, aber nichtsdestoweniger für durchaus gewifs gehalten wird. Ja die Religion fordert geradezu, dafs der Gläubige nicht zweifle. Denn zweifeln heifst an Gottes Willen, an Gottes Offenbarung zweifeln und wie so oft gesagt wird, der Zweifler macht Gott selbst zum Lügner. So will die Religion Gewifsheit geben und wenn sie keine Gewifsheit geben würde, so würde sie eben damit verfallen. Denn die Skepsis würde das religiöse Bewufstsein erschüttern und wer würde dann mit einer Gottheit noch weiter zu tun haben wollen, die sich nur als ein Hirngespinnst erweist! Um nun die Gewifsheit der Religion festhalten zu können, hat man gemeint, den Glauben gänzlich dem Bereich des Wissens und damit der zersetzenden Skepsis entziehen zu können und hat ihn auf den Phantasieboden verpflanzt oder als Erfahrungssache des Gefühls oder des Willens aufgefafst. Wenn in einzelnen Fällen Gott eingegriffen hat, wenn er sich als kräftigen Schutz meines eudämo-

nischen Lebens oder des Lebens meines Volkes erwiesen hat, wenn er durch eine lange Geschichte sich in meinem Volke durch Wohltaten, Zeichen, Wunder mächtig gezeigt hat, so befestige diese „Tatsächlichkeit“ den Glauben. Daher wird die Geschichte, vor allem die göttlichen Tatsachen der Geschichte, als Beweis der Wahrheit der Gottesvorstellung genommen. Wenn das Gottesgefühl mich beseligt, wenn die Gottesvorstellung meinen moralischen Willen kräftigt, so habe ich in solchen Erfahrungen vollkommenen Ersatz für das Erkennen der Wahrheit und das beste sei es, zu zeigen, daſs das Erkennen mit seiner Art von Gewiſsheit in der Religion keine Stelle habe. Kurz, man hat versucht die Art religiöser Gewiſsheit als „Heilsgewiſsheit“, als eine besondere Art der Gewiſsheit hinzustellen, die mit dem Erkennen nichts zu tun habe; eben daher soll auch theoretische Skepsis hier gar keine Bedeutung haben. Was für den Gläubigen als geschichtliche Heilstatsache, als psychologische Erfahrungstatsache feststeht, das läſst er sich nicht wegdisputieren, während die objektive, spekulative oder historische Gewiſsheit, welche nur durch die wissenschaftliche Untersuchung des Tatsächlichen oder durch Prüfung an den Kriterien für spekulatives Erkennen zustande kommt, freilich kaum über Wahrscheinlichkeit hinauskommen könne.

Übrigens kommen für die Frage nach der religiösen Gewiſsheit die verschiedenen Stufen in Betracht und wir wollen zunächst diese Stufen durchlaufen. Bei dem Animismus und ihm nahestehenden Formen religiösen Lebens ist von einer Gewiſsheit noch kaum die Rede, da der Geist sich noch nicht frei genug entwickelt hat, um über die unmittelbarste Form des Erlebens hinaus zu sein, in der Gewiſsheit noch nicht in Betracht kommt, da hierauf noch gar nicht reflektiert wird. Die Geister zürnen bald momentan, bald sind sie freundlich; bald wirken sie schädlich, bald wohltätig; bald offenbaren sie sich in einzelnen bevorzugten Menschen, die für die anderen Auktorität werden, indem sie von diesen Menschen Besitz nehmen, diese von ihnen besessen sind, bald in einzelnen Naturobjekten. Der Zustand des Bewuſstseins in Momenten religiöser Erregung verdient auf dieser tiefsten Stufe nicht den Namen Gewiſsheit, weil hier noch gar nicht das Subjekt auf sich selbst so reflektiert, daſs es seiner selbst gewiſs ist. Es lebt unmittelbar in Gefühlen, extraordinären Zuständen der Phantasie, besonderem Erregtsein der Affekte, und es kann hier wohl von einem über das gewöhnliche Maſs gesteigerten Bewuſstsein, in diesem Sinne von

einer höheren Lebensform als die gewöhnliche ist, die Rede sein, aber das Bewufstsein ist noch zu sehr in das Objekt versenkt, noch nicht genug dauernd von ihm unterschieden, als dafs es nach Gewifsheit fragte. Die Geistervorstellungen, auf die sich seine religiösen Affekte und Willensregungen beziehen, werden ja als Realitäten angenommen, aber unmittelbar; eine Frage, ob sie existieren oder nicht, wird nicht gestellt.

Erst wenn das Subjekt sich energischer von der objektiven Welt scheidet, tritt das Heilsinteresse bewufst auf, und wenn das Bewufstsein stetiger wird und die Natur in ihren Haupterscheinungen als eine kontinuierliche Gröfse erfafst ist, wenn der Mensch durch geordnete Zustände politischer Art in dem Gemeinwesen ein stetiges Leben führen kann, indem er sich als Glied eines gröfseren Ganzen relativ gesichert weifs, kann das Bedürfnis der religiösen Sicherheit[1]) und Stetigkeit sich regen. Man hat dann den Glauben an Schutzgeister für die geordnete berufsmäfsige Beschäftigung, den Glauben an Götter, welche die Staats- und Familienordnung beschützen, den Glauben an Naturgötter, welche dem geordneten Lauf des Naturlebens vorstehen, oder an die Naturordnung, wie sie durch den Himmel ein für allemal festgesetzt ist, der sich mit dem Glauben an die Weltordnung überhaupt, wie sie zugleich in dem eigenen Staate repräsentiert ist, verbindet. Die Sicherheit des Selbstbewufstseins ist hier freilich noch nicht eine persönliche geworden. Der einzelne lebt noch in Abhängigkeit vom Ganzen, ist ihm noch untergeordnet und seine Gewifsheit ist deshalb auch von der Gemeinschaft abhängig. Immerhin aber ermöglicht die feste Gemeinschaftsordnung nun auch ein konstanteres religiöses Bewufstsein, und hier kann dann in dem Mafse sich eine Art religiöser Sicherheit geltend machen, als das Gesamtbewufstsein nicht erschüttert wird. Wirkt auf dieser Stufe ein ungeordneter Geisterglaube noch nach, so wird durch denselben die Sicherheit gestört. Wenn der eigene Staat erschüttert wird, wenn andere Völker das eigene Volk bedrängen, so wird auch das religiöse Bewufstsein ins Schwanken geraten. Denn die Sicherheit ruht hier auf dem Vertrauen auf die Beständigkeit der eigenen Götter, auf die Beständigkeit ihres Wohlwollens, auf die Beständigkeit ihres Schutzes, auf die Festigkeit ihres Willens, wie er sich in den von ihnen geschützten Ordnungen der Gemein-

1) Den Ausdruck Gewifsheit behalte ich für die höchste Stufe vor und unterscheide davon Sicherheit. Vgl. Martensen, Katholizismus und Protestantismus 1874.



schaft offenbart. Hier handelt es sich nicht um theoretische Gewifsheit, sondern um das mit den Vorstellungen von den Gottheiten, die als reale, wahre vorausgesetzt werden, verbundene Vertrauen, dafs diese Gottheiten die Macht und den Willen haben, das menschliche Geschick auf gütige Weise zu lenken und diejenigen zu strafen, welche sich den von ihnen geschützten Ordnungen widersetzen. Macht man Erfahrungen, welche das Gegenteil zeigen, so wird die Sicherheit des Glaubens erschüttert, und zwar nicht blofs das subjektive Vertrauen, sondern auch der naive Glaube an ihre Realität kann von Zweifeln ergriffen werden, wie die Völker, welche besiegt werden, oft genug an ihren Göttern irre werden. Oder wenn die Götter selbst noch willkürlichen Launen ausgesetzt sind, wenn ein blindes Geschick an der Spitze des Göttersystems steht, so schwindet in demselben Mafse die mit dem Vertrauen verbundene Sicherheit. Da nun der einzelne wie die Völker aber oft genug Kalamitäten von seiten der Natur oder ihrer Umgebung ausgesetzt sind, so suchen sie ihren Glauben natürlich zu befestigen. Daher sind gerade in diesem Stadium Garantien erwünscht; man will besondere Zeichen von den Göttern haben; das noch schwankende Subjekt will in zweifelhaften Fällen durch göttliche Stimmen (Orakel) geleitet sein. Ganz besonders aber stärkt sich hier der Glaube durch Anlehnung an Persönlichkeiten, welche für die Geschichte des Volkes von gröfsester Bedeutung sind, welchen die Gründung der Volksreligion zugeschrieben wird, deren Worte und Taten als Offenbarungen der Gottheit angesehen werden, deren Institutionen als heilig und unverbrüchlich gelten; die mit dem Vertrauen verbundene Sicherheit wird dann durch den Glauben an diese Taten, an diese Offenbarungen gestützt, welche die Realität des göttlichen Einflusses verbürgen und als Bürgschaften für das dauernde Wohlwollen der Gottheit angesehen werden. Die Sicherheit ist hier also weniger auf private Heilsgarantien gegründet, als auf Heilstatsachen, die dem ganzen Volke gelten, dem man selbst zugehört. Der Glaube des Subjekts ist noch überwiegend durch die Beziehung zur Gemeinschaft bestimmt, wie auch der einzelne in seiner Ethik noch durch die Vorschriften der Gemeinschaft, durch das, was als göttliches Gebot gilt, verkündet oder in heiligen Büchern niedergeschrieben ist, geleitet wird.

So lange ferner das religiöse Bewufstsein noch polytheistisch ist, so lange kann von einer wirklichen dauernden religiösen Ge-

wifsheit nicht die Rede sein. Denn wenn der Mensch sich noch an viele Götter wendet, so kann er doch nie wissen, ob nicht die einen den anderen entgegengesetzt sind, wie das z. B. entschieden bei den Nationalgöttern sich zeigt. Der Gott der eigenen Nation kann dem Gott einer fremden Nation unterliegen, und das erschüttert den Glauben an den Nationalgott; mag man ihn zunächst zürnend vorstellen und durch verstärkten Dienst ihm sich gefällig zu machen suchen, wenn trotzdem das Unglück nicht ausbleibt, so wird der Glaube schwankend. Ebenso aber kann niemand sich gleich zu allen Göttern stellen, wenn ihre Gebiete auch verteilt sind; so wird bei dem Polytheismus der Übergang von dem einen zum andern Gott leicht eintreten und die Gewifsheit kann dabei schwer bestehen, wie man das in der naivsten Weise bei den homerischen Göttern sieht, die ihre Lieblinge haben, die dafür aber von anderen Göttern wieder vernachlässigt oder gar verfolgt werden. Andererseits ist nicht zu verkennen, dafs eine sozusagen momentane Art der Sicherheit im Moment der frommen Erregung auch im Polytheismus stattfinden kann, wenn man den Henotheismus berücksichtigt. Es ist völlig richtig, dafs im Moment der Andacht auch der Polytheist den Gott, an den er sich wendet, für den absoluten hält, wofür Max Müller genug Beispiele angeführt hat, und s o l a n g e er das tut, wird auch eine Art vertrauender Gewifsheit mit diesem religiösen Bewufstsein verbunden sein können, die durch den Polytheismus nicht gestört ist. Das ist gewissermafsen schon der monotheistische Zug im Polytheismus.

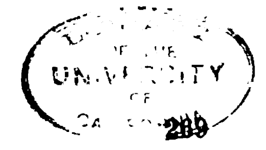
Auch der Dualismus kann keine Glaubensgewifsheit erzeugen, wenigstens nicht in dem Sinne, dafs man dem Gotte völlig vertrauen kann; man wird hier gerade durch die bösen Einflüsse beständig unsicher gemacht und nur in dem Mafse als eine dualistische Religion die Freiheit des Menschen, seine relative Unabhängigkeit von bösen Einflüssen namentlich in moralischer Beziehung betont und man sich der unbedingten Auktorität des von dem guten Gotte geoffenbarten Gesetzes unterwirft, kann eine vertrauensvolle Gewifsheit des Glaubens eintreten, d. h. aber doch in der Tat nur, insofern der Dualismus im Verschwinden begriffen ist und man nur einen Kampf annimmt, in welchem eigentlich schon im voraus der Sieg entschieden ist.

Auf der anderen Seite darf man die Macht der Gewohnheit und Tradition auch in diesen Religionen nicht unterschätzen, die Gefühle der Pietät für die Altvorderen. Hierdurch wird die

Zähigkeit des Glaubens und die hiermit verbundene Sicherheit bedeutend gestärkt. Nur bleibt es hier merkwürdig, dafs die Zähigkeit, mit der in der Religion bis in die höchsten Religionen hinauf an dem Altererbten festgehalten wird, sich meist auf solches bezieht, was den allerelementarsten, ältesten Vorstellungen des Anfangs der Entwickelung angehört. Man mag hier die Kontinuität des religiösen Bewufstseins bewundern. Aber indem solches festgehalten wird, was in eine höhere Religionsform nicht mehr hineinpafst, entsteht der Aberglaube, dessen Charakteristikum es überall ist, die Reste niedriger Religionsformen mit Zähigkeit festzuhalten. So wirkt der Glaube an Besessensein durch Geister der Krankheit, der Glaube an Vorzeichen aller Art, an Lose, Wahrsagung, Zaubermittel, Amulete, Geisterbeschwörung usw. weit über die animistischen Religionen hinaus in die nächsthöheren Religionsstufen, ja bis in die ungebildeten, teilweise auch die sogenannten gebildeten Kreise der höchsten Religionen nach. Da nun dieser Aberglaube eine Art subjektiver Sicherheit mit sich führt, die auf der psychologischen Macht der Gewohnheit ruht, so wird er in den Religionen, welche an sich noch in Bezug auf die Gewifsheit Schwankungen ausgesetzt sind, nicht zu der Befestigung der Sicherheit des Glaubens der betreffenden Religion beitragen, wie z. B. der ungezügelte Geisterglaube in der chinesischen Religion den weit höher stehenden Glauben des Congtse an die geordnete Bestimmung immer mehr zurückgedrängt hat.

Erst da, wo der Inhalt des Glaubens einen derartigen kontinuierlichen Zusammenhang darstellt, dafs von diesem einheitlichen Standpunkte aus alle Reste früherer Stufen, die mit der Vereinzelung des Bewufstseins zusammenhängen, kritisch beseitigt werden können, d. h. auf der streng monotheistischen Stufe *kann* die Gewifsheit über die Störungen hinauskommen. Denn erst hier wird der Anspruch erhoben, dafs man dieser Einen allumfassenden Gottheit stets gewärtig sein müsse, wird die Gottheit so vorgestellt, dafs kein Ausweichen mehr möglich ist. Die psychologische Voraussetzung für den Monotheismus ist die, dafs das Ich so energisch sich in seiner Einheit erfafst hat, dafs es auch die Welt als Einheit in sein Ichbewufstsein aufnimmt und sich mit der gesamten Welt unter das absolute Wesen unterordnet.

Freilich gilt das nur von dem streng durchgeführten Monotheismus, dafs die Gewifsheit in ihm Störungen nicht ausgesetzt *zu sein braucht*, wenn das Verhältnis zu diesem Einen Gott



in gleichmäſsiger Weise festgehalten wird, wenn das Subjekt zu ihm ein dauerndes Verhältnis aufrecht hält, das durch seine Kontinuität befestigt, Gewiſsheit mit sich führt. Doch wird die Glaubensfestigkeit mit der Art des Monotheismus einen verschiedenen Charakter annehmen und so durchläuft auch der Monotheismus in Bezug auf die Frage nach der Gewiſsheit verschiedene Stufen.

Einmal wird der Monotheismus so gewendet, daſs die Gottheit als überweltlich, nicht als der Welt immanent bezeichnet wird. Für die, welche diese Position einnehmen, — es ist das die Position des semitischen und semitisch beeinfluſsten Monotheismus und des älteren Brahmanismus und ihm verwandter mystischer Richtungen — wird natürlich Gott fremd, erhaben. Gott und Mensch sind einander fremd. Entweder ist Gott hier überweltlicher erhabener Wille, der sich nur durch Vermittelungen der Menschheit mitteilt. Hier hat die supernaturale Offenbarung ihre Stelle. Gewiſsheit wird hier noch nicht erreicht, nur die auktoritative Sicherheit eines Glaubens an bestimmte Offenbarungstaten Gottes. Die andere Form der Überweltlichkeit Gottes ist die, daſs er überweltliches Sein ist, in dem der Mensch versinkt. Hier kann natürlich von Gewiſsheit der Gottesg e m e i n s c h a f t auch nicht die Rede sein. Untersucht man die Bewuſstseinsstufe, die hier erreicht ist, so hat sich da zwar das Ich gegenüber der Auſsenwelt konzentriert; es will die Wirrnisse der Auſsenwelt überwinden. Aber es ist sich zugleich bewuſst, aus diesen Wirrnissen nur durch die Flucht zu einem über die Gegensätze erhabenen Wesen oder durch die Beziehung auf einen erhabenen Willen sich retten zu können, dem es sich rückhaltlos anvertraut; anders als durch die einfache Annahme eines höchsten, alles einheitlich beherrschenden Willens, welcher ihrer ja mächtig sein müsse, ist es nicht imstande, über dieselben wegzukommen. Das Subjekt ist hier noch nicht voll seiner selbst Herr geworden. Es ist noch durch die Wirrnisse von auſsen und die Wirrnisse von innen zerrissen; es sucht aber über dieselben hinauszukommen. Es will die Welt der letzten höchsten Einheit unterwerfen, ohne selbst schon zu wissen, wie inhaltlich diese Einheit i n der Welt wirksam ist, die es nur in formaler Weise festhält. So rettet es sich aus der Welt zu dem überweltlichen Gott. Wenn dieser Versuch auf mystischem Wege gemacht wird, so geschieht es so, daſs man von allem Endlichen abstrahiert und sich dem absoluten Sein, dem Brahm, Atman ergibt, indem all die unausgeglichenen Widersprüche des Daseins erlöschen, ein Stand-

punkt, der auch in der muhamedanischen Mystik des Sufismus vertreten ist. Von einer Gewiſsheit kann im strengen Sinne hier nicht mehr die Rede sein, weil für die Gewiſsheit die Selbständigkeit des subjektiven Bewuſstseins fehlt. Es ist der Untergang des Subjekts in dem übernatürlichen, über alles Endliche erhabenen, alle Wirrnisse des Endlichen mit dem Endlichen selbst verschlingenden Absoluten. Die Gewiſsheit, die hier übrig bleibt, ist nur die subjektive Überzeugung von der objektiven Existenz dieses Absoluten, in dem wir von aller Endlichkeit, auch unserer eigenen endlichen Existenz befreit werden können.

Wenn aber dieser Versuch so gemacht wird, daſs man sich in der Welt behaupten will, ohne selbst zu sehen, wie man es anfangen soll sich zu behaupten, so ergibt man sich dem übernatürlichen Willen dieses Wesens, von dem man Erlösung aus diesen Wirrnissen hofft. Man selbst erkennt seine Wege nicht, man erkennt nicht die innere Wahrheit seiner Gebote, die innere Güte seines Willens; man hofft aber, daſs seine Offenbarung als Kompaſs in diesen Wirrnissen dienen werde, wenn wir ihr folgen. So ist das Subjekt noch keineswegs seiner selbst gewiſs. Es hofft aber durch solche höhere Offenbarung, wenn es auch den Sinn der Gebote und Verkündigungen in ihrer inneren Wahrheit nicht versteht und nicht völlig verstehen kann, der Wirrnisse des Lebens Herr zu werden. Offenbar ist hier nur diejenige Sicherheit erreicht, die mit einem auktoritativen Glauben verbunden ist. Da ist nichts natürlicher, als daſs ein so beschaffener Glaube nach immer neuen Heilsgarantien sucht. Wenn Gott dem Volke, dem er sich geoffenbart hat, sich sichtbar gnädig erzeigt, wenn er es von seinen Feinden errettet, ihm mancherlei Segen hat zu teil werden lassen, so ist das ein Vergewisserungsmittel für die Wahrheit der Offenbarung. Aber ebenso ist es auch eine Quelle neuen Zweifels, wenn das Volk oder der einzelne sich alle Mühe gibt, diesem Gott zu gehorchen, „gläubig“ in diesem Sinne zu sein, und nun doch die Erlösung aus den Wirrnissen ausbleibt und der erwartete Erfolg nicht eintrifft. Dann versucht die Dialektik alle möglichen Auswege, um den auktoritativen Glauben trotzdem zu retten und irgendwie das Schweigen Gottes erklärlich zu finden. Man glaubt, bloſs vorläufig geprüft zu werden, ob man wirklich glaube und hofft um so sicherer auf die Zukunft, schlieſslich auf eine transcendente Zukunft, in der man sich am Ende beruhigt. Man glaubt, daſs gerade die Bewährung in dem Glauben an diesen Gott schlieſslich

doch den Sieg davon tragen müsse. Das Judentum ist die Illustration dieser Art von Sicherheit, die der Heilsgarantien nicht entbehren kann.

Aber auch wenn die Offenbarung eine fortlaufende ist, wie in der mit göttlicher Auktorität ausgerüsteten Organisation der Kirche, bleibt für den, der nicht selbst Träger dieser Offenbarung ist, nichts übrig als an diese Träger zu glauben, ihre Auktorität für göttliche Auktorität zu nehmen, sich ihr zu unterwerfen und Gehorsam zu üben. Selbstverständlich kann auch hier von eigener Heilsgewifsheit nicht die Rede sein und es ist nur konsequent, wenn sie, wie im Tridentinischen Konzil,[1]) in Abrede gestellt wird. Der Glaube ist hier nur Zustimmung des Willens zu der göttlichen Verkündigung, im besten Falle Vertrauen auf die Kirche, die ihn verkündet, und mit diesem Vertrauen verbundene Sicherheit. Wer die Masse meint durch Auktorität im Zaum halten zu müssen, wird diese Form des Glaubens und der Sicherheit allein für die Masse für geeignet halten.

Erst dann, wenn die Ahnung aufgeht, dafs dieser Weg nicht genügen könne, dafs man mit dem auktoritativen Glauben Gott selbst noch gar nicht habe, dafs das Gesetz in das Herz geschrieben werden müsse, ist der Übergang zu einer höheren Stufe möglich, welche voraussetzt, dafs das Subjekt noch energischer sich selbst erfasse und seiner selbst gewifs werde, um Gott in sich aufnehmen zu können und Gottes gewifs zu werden. Man hat vielfach gemeint, dafs man diesen höheren Standpunkt dadurch charakterisieren könne, dafs man sich nicht nur an göttliche Gebote halte, die man doch nicht pünktlich halten könne, nicht blofs an ein geoffenbartes Gesetz, sondern an eine geoffenbarte *Gnade* Gottes. Auch diese letztere Annahme führt indes noch nicht *mit Notwendigkeit* über den transcendenten, überweltlichen Auktoritätsstandpunkt der Religion hinaus, führt noch nicht mit Notwendigkeit zu *eigener* Gewifsheit, zu wirklicher Heilsgewifsheit des Subjekts. Es kann gesagt werden: Die Hemmnisse, welche uns entgegentreten, die moralischen Wirrnisse, die Irreligiosität und der Unglaube, das Versunkensein der Menschen in die endlichen Interessen und die damit verbundene Zerspaltenheit und Friedlosigkeit des Bewufstseins sind so grofs, dafs der Mensch nicht durch Gebote, die er tun soll, sich über diese Schwierigkeiten erheben kann. Je vollkommener er das göttliche Ideal sich im Gegensatz zu seinem Zustande denkt, um so gröfser wird seine

1) Sessio VI. Cap. 9 u. Canon 14.

Niedergeschlagenheit. Was hier helfen kann, ist einzig und allein eine supranaturale Offenbarung, welche die göttliche Gnade verkündet, welche uns darauf hinweist, dafs Gott uns aus diesen Wirrnissen erretten wolle, dafs er uns an seinem Reiche teilnehmen lassen wolle, wenn wir nur wollen, wenn wir nur der zerstreuenden Weltlust und der ebenfalls zerstreuenden Niedergeschlagenheit entsagen und dieser göttlichen Verkündigung glauben, welche uns mitteilt, dafs er uns Vater sein will und dafs wir uns in diesem Bewufstsein über alle physischen und moralischen Hemmnisse erheben können. Hier ist auch der Glaube an eine supernaturale Verkündigung gefordert, an eine äufserlich an uns herantretende Heilsbotschaft, die wir „glauben“ sollen. Da aber eine solche Botschaft, die auf die Auktorität des Verkündenden hin geglaubt werden soll, doch einiger Garantien bedarf, um uns Sicherheit zu gewähren, da die eigene Erfahrung oder die eigene Erkenntnis hier nicht ins Feld geführt werden kann, weil wir immer wieder gegenüber den Welthemmungen zweifeln würden, so sollen nun diese Garantien gegeben sein in inspirierten Schriften, welche diese Verkündigung enthalten, oder in den Taten dessen, der uns diese Botschaft offenbart, oder in seinem ganzen Leben und besonders in der Besiegelung der Botschaft durch seinen Tod, insbesondere auch durch die Wunder, die an ihm und durch ihn geschehen sein sollen und ein Beweis für die Göttlichkeit der Botschaft sind, oder in den von diesem Religionsstifter gegebenen Gnadenmitteln, an die man glauben soll, in denen Gott seine Gnade besonders intensiv in sichtbaren Zeichen jedem einzelnen für sich anbietet. Der Glaube, der hier zu stande kommt, bleibt trotz alledem in seiner letzten Begründung gerade wegen des Dualismus zwischen der schlechten Welt und Gott, doch auktoritativ. Denn eine Immanenz Gottes in dieser Welt oder in uns widerstreitet seiner Erhabenheit und Überweltlichkeit. Es ist eben in letzter Instanz doch nur eine ganz unerwartete, über jede Berechnung hinausgehende Gnade, die uns hier zu teil werden soll, die wir eben trotz aller gegenteiligen Instanzen auf die Auktorität einer historischen Persönlichkeit hin, oder da wir von dieser nur durch die Tradition der Gemeinde oder durch Schriften wissen, auf die Auktorität dieser hin annehmen sollen. Die Sicherheit dieses Glaubens kommt eigentlich nicht zu eigener Erfahrung oder Einsicht in die Wahrheit, sondern sie beruht auf dem Glauben an die auktoritative Person, den man sogar als ein Vertrauen bezeichnen kann, ohne

deshalb den blofsen Auktoritätsglauben zu überschreiten. Hier ist nicht nur jede Autonomie ausgeschlossen, sondern die Persönlichkeit ganz auf die göttliche Gnade angewiesen, die man auf Auktorität hin annimmt, der man sich rückhaltlos in die Arme wirft und so Trost findet. Der Zweifel würde hier immer nur dadurch ausgeschlossen, dafs man ihm die Pflicht des Glaubens an die auktoritativ mitgeteilte frohe Botschaft entgegenhielte. Dafs man hier einen grofsen Apparat von allerhand Heilsgarantien in demselben Mafse nötig hat als betont wird, dafs für den gewöhnlichen Verstand diese Gnade etwas gänzlich Unbegreifliches und Übernatürliches sei, versteht sich von selbst und schliefslich wird auch hier am Ende das Zentrum der Garantien auf die Gemeinschaft kommen, die die rechte Übermittelung der Gnadenbotschaft, des Lebens ihres Verkündigers in schriftlichen Fixierungen garantiert und im Besitze der Gnadenmittel ist, die als Heilsgarantien gelten. Die Gewifsheit kommt auch hier nicht über auktoritative Sicherheit hinaus, die auf einem vielleicht mit Affekt gegen den Verkünder der Gnadenbotschaft und den Spender der Gnade verbundenen Akt des Willens ruht, der die Intelligenz zum Glauben des Überschwänglichen anspornt. Wollte man etwa einwenden, dafs wenn man dieser Auktorität Glauben schenke, man selbst auch durch die Kräftigung des Willens, die Beseligung des Gefühls, die man erfahre, eigene Heilsgewifsheit erreiche, so würde man dann tatsächlich zwar den Auktoritätsstandpunkt verlassen; aber es würde dann auch der Rückgang auf solche Auktorität auf die Dauer überflüssig werden.

Anders steht es mit der Gewifsheit, wenn man in der monotheistischen Richtung davon ausgeht, dafs unsere Vernunft, welche das sittliche Ideal bildet, welche die Gottesidee denkt, mit der göttlichen Vernunft gleichartig sei. Hier wird das Bewufstsein sich geltend machen können, dafs derjenige, der die göttliche Vernunft in sich aufnimmt, damit eine Kräftigung seiner eigenen Vernunft erfährt. Hier wird die Erkenntnis, welche göttliche Vernunft in dem Weltzusammenhang wahrnimmt, welche unsere Vernunft als der göttlichen Vernunft im Prinzip gleichartig auffafst, dazu kommen können, eine Immanenz der Gottheit, der göttlichen Vernunft in unserer Vernunft anzunehmen und damit ist die Persönlichkeit wenigstens nach Seiten der Intelligenz über den Auktoritätsstandpunkt hinausgehoben, indem sie sich bewufst ist, an der göttlichen Vernunft teil zu haben und sich die Aufgabe

stellt, ihr Leben dieser Vernunft gemäſs zu gestalten. Hier ist der Glaube nicht auktoritativ, sondern ruht auf der Einsicht der Einheit der eigenen Vernunft mit der göttlichen. Hier kann in diesem Sinne von einem θεωθῆναι, Vergottetwerden die Rede sein, indem unsere Vernunft durch das Teilhaben an der göttlichen Vernunft, die uns immanent ist, vergottet wird, wir uns als Organe, als Vertreter dieser göttlichen Vernunft, die sich uns gibt, die uns immanent ist, wissen können. Daſs der griechischen Philosophie, insbesondere Plato und der Stoa, dieser Gedanke vorschwebte, wird man schwerlich leugnen können, und daſs damit eine engere Verbindung mit der Gottheit erreicht ist, als bei dem eben beschriebenen Auktoritätsglauben, ist klar; auch eine gröſsere geistige Selbständigkeit der ihrer selbst bewuſsten Vernunft, die nun als eine göttlich bestimmte ihre Erkenntnisse ethischer Art in einer selbständigen wissenschaftlichen Ethik ausgestalten kann. Wenn hier bildlich gesagt wird, alle Menschen seien Bürger eines Menschheitsstaates, alle seien Kinder eines Vaters, so ist das nicht eine auktoritativ zu glaubende Verkündigung, sondern diese Einsicht beruht auf eigener vernünftiger Erkenntnis und ruht auf der Immanenz der göttlichen Vernunft im Menschen. Hier ist die Gewiſsheit eine theoretische, durch Erkenntnis vermittelte, aber nicht bloſs das Wissen von der Existenz der göttlichen Vernunft, sondern zugleich von der Einheit unserer Vernunft mit der göttlichen, von unserem Teilhaben an derselben. Wenn Plato den leidenden Gerechten darstellt, der nur um des Guten willen auf alles verzichtet, so ist hierin die groſsartigste *Gewiſsheit* ausgesprochen, die in der vorchristlichen Welt vorkommt. Denn der jüdische für sein Volk leidende Messias wird doch immer so dargestellt, daſs er schlieſslich durch äuſseren Gehorsam gegen den befehlenden Gott, dem ein gewisses auktoritatives Vertrauen beigesellt ist, eine äuſsere Herrschaft gewinnt, während hier das göttliche Gute rein um seiner selbst willen, um seines eigenen Wertes willen geliebt und festgehalten wird. Man hat der Stoa ein aristokratisch hochmütiges Bewuſstsein nachgesagt und ihr Mangel an Demut vorgeworfen. Nicht mit Unrecht hat man dem entgegengehalten, daſs es auch ein Demutsbewuſstsein gebe, das einen starken Hochmut enthalte, Knecht dieses Herren zu sein. Indes mag es richtig sein, daſs doch dieses hellenische Bewuſstsein der Immanenz Gottes nicht von Schwankungen frei ist. Man vermag den hochgespannten Idealismus nicht völlig durchzuführen, da man doch wieder trotz

der Lehre von der Vorsehung zugibt, dafs es in der Welt so unerträgliche Zustände geben könne, dafs man dieses Haus durch Selbstmord freiwillig verlassen könne. Wenn ferner die Stoa sich an die Volksreligion anschliefsend vielfach Mantik und Orakelwesen verteidigt, so spricht sich auch darin eine gewisse Unsicherheit des Subjekts in Bezug auf seine Stellung zu der Welt aus, die es verhindert, selbst die Entscheidung auf Grund der ihm immanenten göttlichen Vernunft zu treffen. Dazu kommt eine gewisse Unklarheit im Verhältnisse zur Natur und zu dem eigenen Leibe. Plato ist in dieser Hinsicht an die Grenze des Dualismus gegangen, und hat einem einseitigen Idealismus gehuldigt, die Stoa hat zwar die Vernunft und die Natur als harmonisch betrachtet, aber doch nur um den Preis, dafs auch die Natur noch nicht in voller Schärfe von dem Geiste unterschieden, der Geist noch nicht bewufst der Herrscher der Natur wurde und auf Grund seiner Selbstunterscheidung von ihr eine bewufste Vereinigung von Natur und Geist durch seine Aktion herbeiführte. Alle diese Momente aber sind es, die man dieser Immanenz der göttlichen Vernunft im Menschen entgegenhalten kann; man kann kurz sagen: Der Flug scheint hier idealistisch zu hoch genommen. Eine solche angemafste Immanenz werde dadurch Lügen gestraft, dafs sie sich nicht durchführen lasse. Man müsse zu der Überweltlichkeit Gottes also seine Zuflucht nehmen und mit einem durch Heilsgarantien gestützten Auktoritätsglauben der oben beschriebenen Art, der vertrauensvoller Glaube auf die verkündete und garantierte Güte Gottes sei, zufrieden sein. Eine eigene Gewifsheit in der Form der Gottmenschheit sei nun einmal für uns Menschen unerreichbar. Der Abstand zwischen Gott und Mensch müsse festgehalten, die Überweltlichkeit Gottes anerkannt werden. Eine andere Gewifsheit als die auf äufserer Offenbarung ruhende könne es nun einmal für uns nicht geben.

Indes ist trotz alledem nicht in Abrede zu stellen, dafs das Ideal des Menschen auf Freiheit gerichtet ist und dafs eine Offenbarung, die ihn dauernd unter dem Banne der Auktorität halten will, nicht haltbar ist. Diese Schwierigkeit offenbart am deutlichsten der Muhamedanismus: eine Offenbarung mit positiven Satzungen oder Heilsgarantien und dem auktoritativen Glauben an eine Person führt bei ihm zur Stagnation. Es liegt in dem Bedürfnis des völlig zu sich selbst gekommenen Geistes, dafs er selbst über den Wert oder Unwert, die Wahrheit oder Unwahrheit einer „Offenbarung“ urteilt. Nicht der formelle Supernaturalis-

mus an sich hat Wert; dieser ist in den verschiedensten Religionen vertreten, die, wenn es auf blofs formelle Offenbarung ankäme, völlig gleichwertig wären, wenn sie einander auch noch so sehr bekämpften. Es kommt vielmehr auf den Inhalt der Offenbarung an. Es mag sicherlich wahr sein, dafs für ein gewisses Stadium der Entwickelung der Auktoritätsglaube und die mit ihm verbundene Sicherheit des Glaubens berechtigt ist. Wenn aber das Subjekt völlig seiner selbst mächtig ist, verlangt es nach Freiheit und kann sich nur mit einer Religion vertragen, die diese gewährt. In dem Auktoritätsglauben ist auch eine gewisse Gleichgültigkeit gegen den Inhalt desselben gegeben, der gar nicht geprüft wird, ja nicht geprüft werden darf. Das ist solange berechtigt, als das Subjekt noch keine Tendenz zur Prüfung zeigt, sondern sich einfach der Tradition fügt. Beginnt aber das psychologische Interesse an der Erkenntnis der Berechtigung der Auktorität, so wird der auktoritative Standpunkt überschritten; eben dieses taten der traditionellen, substanziellen Ethik und Religion gegenüber die Sophisten in Griechenland, welche dann durch die philosophische Religion, die die Erkenntnis der Wahrheit des religiösen Inhalts enthielt, abgelöst wurden. Eben dasselbe tat auf religiösem Gebiet das Christentum, sofern es Religion der Gottmenschheit ist.

Keine andere Religion als die Religion der Gottmenschheit bringt es zu einer Gewifsheit im vollen Sinne, weil hier Gott nicht blofs der Vernunft, sondern dem gesamten Ich immanent ist, der Mensch von dieser Immanenz Gottes überzeugt und ein dauerndes Bewufstsein erreicht ist, das jede Störung überwindet. Hier ist das Ichbewufstsein mit dem Gottesbewufstsein eins geworden, das Ich weifs sich in Gott und Gott in sich und hat zugleich das Bewufstsein von der Allgemeingültigkeit dieses Prinzips, so dafs die persönliche Heilsgewifsheit durch dieses Bewufstsein ergänzt wird; endlich setzt aber das Ich die Wahrheit seiner Gottesvorstellung nicht nur voraus, sondern will sie auch erkennen, durch Prüfung hindurchgehen lassen und so zu wissenschaftlicher Gewifsheit erheben, wenn es für solche Erkenntnis veranlagt ist.

Man könnte hier einwenden, dafs diese Gewifsheit kein einzelner Mensch haben könne, weil alle Menschen sich der Unvollkommenheit ihrer Gottesgemeinschaft, ihrer Sünde und des Bösen bewufst seien, dafs die dem religiös-sittlichen Freiheitsbewufstsein entgegenstehenden Hemmungen zu stark seien, um sich zu dieser Höhe zu erheben, dafs es einer Offenbarung be-

dürfe, welche durch ihre Auktorität dem Zweifel begegne. Um uns davon zu überzeugen, dafs diese Hindernisse überwindlich seien, müssen wir die Tatsache vor uns haben, dafs sie überwunden seien. Es sei also eine Persönlichkeit notwendig, welche tatsächlich ein solches Leben gottmenschlicher Art geführt habe, welche gezeigt habe, dafs diese Hemmnisse nicht unüberwindlich seien. Erst wenn uns diese Garantie in einer historischen Persönlichkeit, in dem Bericht über ihre Reden und Taten, vorgeführt werde, die den Tod und die Sünde hinter sich gelassen und ein gottmenschliches Leben geführt habe, können wir uns zu dieser Höhe erheben. Für das schwankende menschliche Bewufstsein, das doch immer mindestens von Zeit zu Zeit durch seine Sünde und Unvollkommenheit in seiner Heilsgewifsheit erschüttert werde, bedürfe es bestimmter Heilsgarantien, mindestens einer solchen Persönlichkeit, um sich an ihr immer wieder aufzurichten. Hier wäre nun freilich der Standpunkt der Auktorität bedeutend herabgemindert; es wäre uns möglich, die Gottmenschheit als das wahre Ideal zu erkennen, und es wäre deshalb die Offenbarung in Christus, der dieses Ideal verwirklicht hat, uns nicht unverständlich, sondern im Gegenteil wahrhaft vernünftig und doppelt zu begrüfsen, weil durch diese Offenbarung die Hemmnisse der Gottmenschheit überwunden seien, die Realisierbarkeit derselben in Christo offenbar geworden sei. Immerhin aber würde dann im besten Falle der Glaube an diese historische Person nur ein Vehikel für den eigenen Glauben im Sinne der eigenen Gewifsheit sein. Denn es würde doch dann, um diese Person würdigen zu können, der Wunsch, selbst diese Stellung einnehmen zu können, notwendig vorhanden sein müssen, da eine blofs ohnmächtige Bewunderung zu nichts führen würde. Man müfste also doch danach streben, Gott selbst so in sich aufzunehmen, wie ihn Christus aufgenommen hat, oder den Geist Christi sich anzueignen. Wenn nun Gott seinen Geist so mitteilt, dafs man sich bewufst ist, in der Gottmenschheit, in dem Innewohnen des göttlichen Geistes aller Hemmnisse prinzipiell Herr zu werden, so dafs die Sünde und das Böse nicht mehr die Bedeutung haben können, von Gott zu trennen, so ist der Blick auf den „ersten Bürger des Himmelreichs“ zwar immerhin erhebend, aber man wird dann doch zu dem Satze kommen: nicht das Historische, das Metaphysische macht selig, mag immerhin von der historischen Seite die Anregung ausgehen, diese Stellung zu erreichen. Die Gewifsheit wird hier in dem Subjekt selbst liegen

müssen, das sich seiner Gottesgemeinschaft bewufst ist, dafs man „in seiner eigenen Person und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge und nicht durch ein fremdes Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze". Die Religion ist in ihrer Vollkommenheit ein „Wissen, dafs Gott wirklich lebe und tätig sei und sein Werk in uns treibe." Ohne solche Klarheit des Bewufstseins kann es keine Religion der Gottmenschheit geben, in solcher Religion ist auch die Freiheit enthalten, die prinzipielle Befreiung von dem Ausgeschlossensein von Gott durch die Sünde zur Einheit mit Gott, von der Vereinzelung zur Konzentriertheit des gottinnigen Bewufstseins, von der Trägheit zu produktiver Kraft und Tätigkeit.

Wendet man ein, dafs solche „Gewifsheit" höchstens vorübergehender Art sein könne und immer wieder durch unsere eigene Unvollkommenheit und die Hemmungen der Aufsenwelt aufgehoben werde, und deshalb Befestigung durch Heilsgarantien nötig habe, so ist zwar soviel richtig, dafs wir nicht immer auf der gleichen Höhe stehen, und die Pflicht, sich hierüber zu prüfen, mufs mindestens zugegeben werden. Allein wer einmal diesen Standpunkt prinzipiell sich angeeignet hat, wen einmal der Geist Gottes ergriffen hat, der hat doch ein dauerndes Grundbewufstsein von der Wahrheit dieses Standpunktes und wird immer wieder zu ihm zurückkehren. Jedenfalls kann ihm keine äufsere Versicherung, keine Auktorität die innere Gewifsheit ersetzen, zu der er doch immer wieder kommen mufs. So kann höchstens für diejenigen, die in einem Übergangsstadium sich befinden, die historische Auktorität einer Person, können die mancherlei Heilsgarantien psychologisch notwendig sein, um an ihnen sich aufzurichten; aber solange man, wie es zum Teil auch noch der christliche Protestantismus will — vom Katholizismus ganz abgesehen — den Glauben an historische Auktoritäten, heilige Schriften, Sakramente in seiner Gewifsheit bindet, hat man den Standpunkt der wahren Freiheit, die durchaus nichts weniger als Willkür ist, noch gar nicht erreicht, sondern befindet sich höchstens in einem Schwanken, indem man zwar als das Ziel die innere Gewifsheit ansieht, die in der Gottmenschheit gegeben ist, andererseits aber doch die Gewifsheit zugleich auf historische Tatsachen basieren will, die, wie heutzutage viele noch obendrein zugeben, erst mit historischer kritischer Methode festgestellt werden müssen und trotzdem Heilsgarantien bedeuten sollen. Diese Heils-

garantien können indes in keinem Falle „das Heil" geben, das ja nur in der wirklichen Gottmenschheit, in dem Prinzip der Immanenz Gottes in der Seele gefunden werden kann, sondern sie können nur in gewisser Weise dafür Bürgschaft leisten, dafs Gott wirklich dem Menschen innewohnen will, sich ihm mitteilen will. Allein diese Glaubensstärkung ist doch nur eine äufsere, die keine eigene Gewifsheit geben kann. Denn die Gewifsheit mufs man an sich selbst erfahren und die Wahrheit selbst als Wahrheit erkennen.

Kurz, für die, welche im Übergang zu diesem höchsten Standpunkt begriffen sind, und doch noch nicht wagen, auf ihre eigene Erfahrung oder Erkenntnis sich zu verlassen, sind solche Garantien nützlich, mögen sie nun in der Kirche, in Sakramenten, in heiligen Büchern oder historischen Tatsachen gegeben sein. Nur bleibt unter all diesen Garantien immer die einer Person, welche das Prinzip der Gottmenschheit erlebt hat, die wirksamste und beste, schon deshalb, weil sie selbst zu persönlicher eigener Erfahrung und Erkenntnis antreibt. Und die Person Christi bleibt es hauptsächlich deshalb, weil sie eine völlige innere Ruhe, Festigkeit, Selbstgewifsheit und Gottesgewifsheit zeigt, die sich durch nichts erschüttern läfst. Aber auch sie kann nicht die eigene Erfahrung und Erkenntnis ersetzen und so wird es dabei bleiben, dafs die Offenbarung nicht mehr äufsere bleiben, sondern Offenbarung in der Seele eines jeden werden soll, da keiner diese Erkenntnis, diese Erfahrung für den anderen haben kann. Auch darf man nicht übersehen, dafs man durch auktoritative Stützen historischer Art immer auch an diejenige Form gebunden wäre, in der das höchste religiöse Prinzip in jener Zeit dargestellt und in concreto aufgefafst wurde. Eben damit würde man aber wieder an die bestimmte Lehre und das konkrete Leben einer gegebenen Zeit gebunden sein, während das höchste Prinzip eben eine freie Entwickelung möglich machen mufs, wie wir gesehen haben, also das Festgebanntwerden in den Vorstellungs- und Kulturkreis einer bestimmten Zeit eben nicht verträgt. So ist es denn auch in der Tat im Christentum so, dafs diejenigen, welche an die Schrift oder an Christus direkt anknüpfen, oder sie zur absoluten Auktorität machen wollen, tatsächlich doch nur bestimmte Seiten in Christus, die sie selbst erfahren, als mafsgebend anerkennen, und ebenso auch in der Schrift das Zeitliche und Ewige unterscheiden.

Der Glaube erreicht erst in der Gottmenschheit seine Höhe, und erst diese ist mit einer unmittelbaren Gewifsheit persönlicher

Art verbunden; nicht das soziale Element kann in der Religion das Entscheidende sein, sondern das persönliche, mit der persönlichen Gewifsheit und erst aus dieser persönlichen Gemeinschaft mit Gott, die alle Funktionen des Ich bestimmt, kann eine neue Gemeinschaft von Personen hervorgehen. Aller Einflufs der Gemeinschaft auf den einzelnen ist hier nur Anregungsmittel für die Erlangung des rechten Verhältnisses zu Gott, nicht mehr, und der Glaube in seiner höchsten Form ist nichts als das Erfülltsein des Ich vom göttlichen Geiste. Diese höchste Form setzt eine solche Selbständigkeit des Ich voraus, dafs es frei und unabhängig, in sich konzentriert und seiner selbst vollkommen mächtig sein mufs, um Gott so in sich aufnehmen zu können, wie umgekehrt das Einwohnen des göttlichen Geistes diese Selbständigkeit hervorbringt. Man wird hier nur sagen können, beides bedingt sich gegenseitig und ist nicht auseinanderzuhalten. Psychologisch geht die vernunftgemäfse Einsicht in die Vortrefflichkeit dieses Zustandes voraus und erst dann erfolgt die Verwirklichung desselben. Die Sehnsucht nach der Gottesgemeinschaft ist die Stimmung, welche ihre Verwirklichung ermöglicht, die aber nicht nur auf einer Tat Gottes, auch nicht nur auf einer Tat des Menschen, sondern Gottes im Menschen und durch den Menschen beruht. Nur derjenige, der die Gröfse und Bedeutung dieser Geistesgemeinschaft versteht, kann sich auch zu der Einsicht erheben, dafs hier sinnliche Vergewisserungsmittel absolut keinen Sinn haben, weil sie eben diesen geistigen Inhalt gar nicht berühren, sondern höchstens Symbole für denselben sein können, um ihn mit der Phantasie anzuschauen, oder in symbolischen Handlungen darzustellen. Dann mufs er aber vorher da sein, mufs erfahren und erkannt sein. Diese höchste Form ist durchaus persönlich und geistig und ruht in sich selbst. Aber sie ist nicht in dem Sinne subjektiv, dafs sie willkürlich wäre; im Gegenteil, sie ist das der Natur des Menschen Entsprechende, das Vernunftnotwendige, das Allgemeingültige und darum von innen heraus Gemeinschaft Stiftende. Was sich oben ergab, als wir die Phänomenologie des religiösen Lebens durchliefen, das ergibt sich hier von der psychologischen Seite. Die Kräfte des menschlichen Geistes sind erst in der gottmenschlichen Frömmigkeit zur Harmonie gebracht und durch die höchste Einheit so zusammengehalten, dafs nun auch die Person eine in sich konzentrierte Einheit darstellt.[1])

1) S. o. S. 112f., 178f.

Erst in der Religion der Gottmenschheit kann im vollen Sinne von religiöser Gewifsheit die Rede sein, die das ganze Bewufstsein erfüllt. Ist der Mensch von Haus aus darauf angelegt, dafs in Gott sein Bewufstsein zur Einheit und Harmonie geführt wird, so wird diese Harmonie am vollkommensten erreicht, wenn die Gottmenschheit erreicht ist; es ist damit das gegeben, worauf die menschliche Natur hinstrebt, das, was dem Ideal des Menschen entspricht, und deshalb ist in dem gottmenschlichen Bewufstsein auch eine unmittelbare Gewifsheit davon, dafs dieser Zustand der normale sei. Diese Gewifsheit drückt sich im Gefühl, in einem dieses Bewufstsein begleitenden Gefühl der Seligkeit aus, in dem durch die Einheit mit Gott erhöhten Lebensgefühl; es drückt sich im Willen dadurch aus, dafs von diesem gottmenschlichen Bewufstsein eine erhöhte Tatkraft ausgeht. Denn diese einheitliche Konzentriertheit des Bewufstseins gibt dem Menschen eine erneute Willensenergie, einen starken einheitlichen Grundwillen, der sich in der Welt betätigt. Es drückt sich diese Gewifsheit auf dem ästhetischen Gebiete in einem Gefühl der Harmonie aus, da die Tendenz der Phantasie, das Mannigfaltige, die Gegensätze in der Welt zu einer Einheit zusammenzuschauen, hier befriedigt ist, weil in der Gottheit, die dem Menschen innewohnt, als in der höchsten Einheit alle Gegensätze prinzipiell zur Harmonie ausgeglichen sind, daher auch von diesem Bewufstsein eine tiefe und reiche Ausgestaltung des ästhetischen Lebens ausgehen kann, die die Weltgegensätze nicht zu vertuschen braucht, weil das Bewufstsein ihrer innerlich Herr geworden ist. Diese Gewifsheit erhöht sich durch das Bewufstsein, dafs in der Gottmenschheit alles wahrhaft Menschliche eine neue Belebung erfährt und nichts wahrhaft Menschliches unterdrückt werden soll oder auch nur verkümmert werden darf. Kurz, diese Gewifsheit ist darum so grofs, weil sie den Menschen in all seinen geistigen Funktionen ergreift, und in der Erkenntnisfunktion zu wissenschaftlicher Gewifsheit erhoben wird. Nur eine Religion, welche diese Harmonie prinzipiell ermöglicht, kann volle Gewifsheit geben. Eben deshalb ist auch das ganze Ich der Gottmenschheit zugewendet; im Gefühl ist Selbstgefühl und Gottesgefühl untrennbar eins, die Phantasie will die Quelle der Harmonie anschauen und in sinnlichen Bildern sich vergegenwärtigen, der Wille will diese Einheit mit der Gottheit festhalten und in verdoppelter Tatkraft ihrer gewifs werden, und das Erkennen vergewissert sich

mit den Mitteln wissenschaftlichen Forschens der Gottheit. Und wir werden hinzusetzen müssen, daſs alle Gewiſsheit, die nicht durch das Erkennen verifiziert ist, dem Zweifel ausgesetzt bleibt, ob man es hier nur mit einer Phantasievorstellung von Gott und ihrem Einfluſs auf die anderen psychologischen Funktionen zu tun habe, oder mit einer göttlichen Realität.

Daſs übrigens dieser Glaube, wie er auf der höchsten Stufe persönliche Gewiſsheit besitzt, sich individuell verschieden gestaltet, ist schon bemerkt. Die Gewiſsheit wird hiervon auch beeinfluſst sein, indem der eine mehr auf das mit der unmittelbaren Anschauung der Gottheit verbundene Gefühl der Beseligung in dem gottmenschlichen Leben, der andere mehr auf die mit demselben gegebene Tatkraft und Freiheit des Subjekts, der dritte mehr auf seine innere Harmonie und Lebendigkeit, die innere Einheitlichkeit und Überwindung der Gegensätze, der vierte mehr auf die Erkenntnis der Wahrheit und Allgemeingültigkeit dieses religiösen Prinzips seine Gewiſsheit gründet. Aber keiner sollte die Gründe des andern ablehnen. Alle diese Momente wirken in der Tat zusammen, wenn auch die Individuen ihrer Begabung gemäſs ihre Gewiſsheit mehr auf die eine oder andere psychologische Funktion gründen. Zweifellos wird der, welcher sich seines „persönlichen Heils“ vergewissern will, mehr auf das Gefühl, den Willen, die Phantasieanschauung Gewicht legen, wer aber sich davon überzeugen will, daſs diese Gottmenschheit auf Wahrheit beruhe und keine Illusion sei, wird die Erkenntnis bevorzugen müssen, da nur durch die Erkenntnis die Wahrheit des religiösen Inhalts festgestellt werden kann. Da nun aber jeder das Interesse hat, zu wissen, daſs er es nicht mit einer Illusion zu tun hat, so wird auch jeder das Interesse an der Gewiſsheit der Erkenntnis haben, und wenn auch nicht jeder ein ausgebildetes Erkenntnissystem hat, so wird er doch eine Gewiſsheit von der Wahrheit des religiösen Prinzips in Form unmittelbaren Wissens haben wollen, wie es in der untrennbaren Einheit des Ichbewuſstseins mit dem Gottesbewuſstsein gegeben ist, ein Wissen, das freilich durch die Erkennenden auch zu wissenschaftlicher Gewiſsheit erhoben werden muſs, um gegen theoretische Zweifel geschützt zu sein. Umgekehrt aber wird der, welcher die Allgemeingültigkeit und Wahrheit des religiösen Prinzips erkannt hat, auch dasselbe als ihm geltend erkennen und infolgedessen auch sein Seligkeitsgefühl, seine Willenskraft, das Bewuſstsein seiner inneren Harmonie und seiner

Harmonie mit der Welt als Kriterien seiner persönlichen Heilsgewifsheit beachten. Nur werden bei dem, welcher überwiegend erkennend ist, diese Kriterien Begleiterscheinungen seiner Gotteserkenntnis bleiben, in der seine Gewifsheit am festesten wurzelt, während der, welcher es nicht zur Erkenntnis bringen kann, vorzüglich an jene anderen Kriterien gewiesen ist, die freilich für sich genommen noch keine volle Gewähr für die Realität der Gottheit leisten, sobald die Skepsis geltend macht, dafs auch eine illusionäre Vorstellung von der Gottheit möglicherweise solche Wirkungen im Gefühl, im Willen, in der Phantasie erzeugen könnte, wie man sie als Beweis für die Existenz der Gottheit glaubt ansehen zu müssen.

Aus der Übersicht über die Stufen, welche der Weg zu der Gewifsheit durchläuft, geht hervor, dafs die Entstehung der Gewifsheit mit der Erstarkung des Selbstbewufstseins im engsten Zusammenhang steht.

Auf der niedrigsten Stufe ist das Selbstbewufstsein noch von dem äufseren Objekt nicht völlig gelöst. Daher wird hier noch nicht klar nach Gewifsheit gefragt. Die Geistervorstellungen werden naiv angenommen und mit psychologischen Erregungen des Gefühls und Willens kombiniert. Auf der zweiten Stufe hat es sich zwar von dem, was man Nichtich nennen kann, losgelöst, unterscheidet sich klar von der Gemeinschaft und von der Natur; aber es ist noch nicht seiner selbst mächtig, sondern weifs sich noch von beiden abhängig; so wird ihm die Gottheit auch nur durch deren Vermittelung zugänglich und das Subjekt ist in Bezug auf seine Gewifsheit im Verhältnis zu Gott von den Vermittelungen abhängig, welche durch die Gemeinschaft oder durch die Natureinflüsse ihm zu teil werden. Das A n a l o g o n von Gewifsheit, das hier erreicht wird, bezieht sich einmal darauf, dafs Gott ist und wie Gott sich betätigt, welcher Mittel er sich bedient, um sich kund zu tun, kurz auf den objektiven Inhalt des Glaubens, sodann aber auch darauf, wie das Subjekt in seinen Interessen durch die Gottheit gefördert ist; das letztere könnte man das Heilsinteresse des Subjekts nennen. Auf dieser Stufe ist das Heil des Subjekts aber noch von dem Heil der Gemeinschaft abhängig und davon, wie die Natur sich in ihren verschiedenen Gebieten dem Menschen feindlich oder freundlich zeigt, während der objektive Inhalt des Glaubens ebenfalls von dem, was in der Gemeinschaft gilt, bestimmt ist und die Sicherheit über denselben auf dem Glauben

an die Gemeinschaft beruht, darauf, dafs man glaubt, die Gemeinschaft, respektive ihre Vertreter, die Priester, seien über die Gottheit, ihre Forderungen, die von ihr gegebenen Heilsgarantien am besten unterrichtet.

Wenn das Subjekt sich energischer konzentriert, seiner selbst so weit mächtig wird, dafs es sich der gesamten Welt gegenüber als in sich geschlossene Einheit erfafst und die Welt als Einheit in sein Bewufstsein aufnimmt, wird die monotheistische Stufe erreicht. Hier kann nun das Subjekt sich der Vergänglichkeit, der Unvollkommenheit der Welt bewufst werden, der Nichtigkeit alles Endlichen gegenüber dem Unendlichen. Dann wird das Subjekt entweder in dem Unendlichen versinken wollen. Hier ist eine Gewifsheit der Erkenntnis von der objektiven Existenz der Gottheit möglich, von ihr als dem Unendlichen, aber keine Gewifsheit der Beziehung dieser Gottheit zum Subjekt, das vielmehr in ihr untergeht und hierin sein Heil sieht. Oder die Gottheit wird überweltlich erhaben vorgestellt über alle Unvollkommenheiten und das Subjekt hofft von diesem erhabenen Wesen selbst in die überweltliche Sphäre gehoben zu werden. Weil aber hier doch die Gottheit dem Subjekt fremd ist, so kann das auch hier wieder nur auf auktoritativem Wege geschehen, indem die Gottheit in übernatürlichen Offenbarungen die Bedingungen verkündet, unter denen sie ihre Gnade mitteilt. Diese Bedingungen sind entweder äufsere Leistungen bestimmter Werke, deren inneren Wert man nicht kennt, theoretischer oder praktischer Art, mit deren Erfüllung das Heil, Mitteilung überweltlicher, supranaturaler Gnaden gegeben sein soll, oder wenigstens der Glaube an die Verkündigung der Gnade durch Auktoritäten und damit der Glaube an die Auktoritäten und die Heilsgarantien, die diese Auktoritäten anbieten. Hier kann nun von Gewifsheit zunächst in dem Sinn die Rede sein, dafs man von der Existenz des überweltlichen Gottes überzeugt ist, vielleicht auch die Wahrheit derselben zu erkennen und so eine wissenschaftliche Gewifsheit, die auf wissenschaftlichen Erkenntniskriterien ruht, zu gewinnen sucht; aber was die Mitteilungen dieses Gottes angeht, so ist man, eben um seiner überweltlichen Erhabenheit willen in Bezug auf die Gewifsheit von diesen an die Auktorität der mitteilenden Vermittler gebunden und kann es zu eigener Gewifsheit nicht bringen.

Erst wenn das Subjekt seiner selbst so gewifs wird, dafs es sich nicht blofs der Nichtigkeit alles Endlichen, der Unvollkommen-

heit der Welt bewufst wird, sondern für sich selbst auch die Gewifsheit von dem Göttlichen und persönliche Heilsgewifsheit fordert, sich nicht blofs mit der Annahme von Versicherungen auf Auktorität hin begnügt, ist die höchste Stufe erreicht. Hier kann eigentlich erst von Gewifsheit die Rede sein, weil das Subjekt selbst so seiner mächtig ist, dafs es alle Heilsvermittelung durch die Gemeinschaft oder fremde Mittlerschaft beseitigt. Dies gilt in dem doppelten Sinne, dafs das Subjekt objektiv die Wahrheit Gottes erkennen will und dafs es gewifs sein will der persönlichen Gemeinschaft mit Gott, wie sie auf der Erfahrung des Subjekts beruht, das in allen psychologischen Funktionen sich gottbegeistet weifs im Gefühl, Phantasie, Willen und Intellekt.

Hieraus erhellt, dafs die Gewifsheit erst auf der höchsten Stufe der Religion erreichbar ist, weil auf dieser das Subjekt erst das volle Interesse an der persönlichen Gewifsheit hat, wenn es völlig seiner selbst mächtig geworden ist. Gottesgewifsheit und Selbstgewifsheit gehen Hand in Hand. Nur der seiner selbst völlig mächtige Geist fordert volle Gewifsheit und kann sie besitzen, und zwar dauernd besitzen. Darum ist auch die Religion der Gottmenschheit erst die Religion der Gewifsheit und damit die Religion der Freiheit.

Die Gewifsheit hat zwei Seiten, eine auf das Objekt gerichtete; als solche ist sie Gewifsheit von der Wahrheit; sodann aber ist sie als religiöse zugleich persönlich, d. h. Gewifsheit von dem persönlichen Teilhaben am göttlichen Geiste. Wo die Gewifsheit vollkommen ist, müssen beide Seiten zusammentreffen. Wenn man sich nicht von der Wahrheit der Gottesvorstellung überzeugen kann, so ist die persönliche Gewifsheit, Gott zu besitzen, nicht zu halten; und wenn wir nur das allgemeine Bewufstsein von der Wahrheit der Gottesvorstellung haben und sie nicht auf uns beziehen, als uns geltend, so ist die Gotteserkenntnis noch nicht vollkommen, weil im Begriff Gottes liegt, dafs er alles umspannt, also auch uns immanent wirkt. Die Metaphysik der Religion begründet ja eben die Wahrheit des Verhältnisses von Gott und Mensch in der Gottmenschheit. Die objektive Erkenntnis und ihre Gewifsheit ruht auf der Notwendigkeit, dafs wir so und nicht anders denken müssen, dafs wir den Erkenntnisinhalt mit der Idee des Wissens in notwendige Verbindung setzen müssen, d. h. dafs wir durch die Methode des Erkennens gezwungen sind,

diesen Inhalt als wahr anzunehmen.[1]) Die Heilsgewifsheit beruht darauf, dafs wir der Gottesgemeinschaft gewifs sind, wofür das Kriterium ist, dafs durch das Gottesbewufstsein unser Gefühl beseligt, unser Wille gekräftigt, unsere Phantasieanschauung harmonisch belebt, kurz unser Ich in allen seinen Kräften gehoben ist, dafs wir in allen Funktionen den beharrlichen Einflufs des Gottesbewufstseins verspüren, was natürlich voraussetzt, dafs Gott wirklich da ist. Beides gehört zusammen, die Gewifsheit von der Wahrheit der Gotteserkenntnis und von seiner Wirksamkeit in uns. Eine solche Gewifsheit bedarf keiner anderen Garantien; hier ist das Subjekt frei von aller Auktorität. Die Gewifsheit ist hier so konstant, dafs sie sich gegen alle Störungen von aufsen als ein Ewigkeitsbewufstsein behauptet und man zu demselben aus allem Wechsel der Zeit immer wieder zurückkehrt.

Von den tieferen Religionsstufen gilt teils, dafs ihre Vorstellungen von Gott, so lange diese Religionen in der Blüte sind, als wahr vorausgesetzt werden, teils dafs die Gewifsheit persönlicher Art im strengsten Sinne noch gar nicht begehrt wird, dafür aber Surrogate vorhanden sind, welche dem Entwickelungsstadium des Bewufstseins genügen. Weil der Glaube einer bestimmten Religion seinem Inhalt nach einem bestimmten Bewufstseinsstadium entspricht, ist er von einem Gefühl der Befriedigung begleitet, so lange der Geist auf diesem Stadium verharrt. Entwickelt der Geist sich weiter, so können die gröfsesten Konflikte entstehen, welche das Gefühl der Befriedigung aufheben und die Sicherheit des religiösen Bewufstseins, die eine unmittelbare und naive war, erschüttern. So wird die Popularreligion von der esoterischen Religion häufig erschüttert, welche behauptet, den wahren Kern derselben zu besitzen. Die wunderbare Erscheinung, dafs Gottesvorstellungen, die irrtümlich sind, ja dafs selbst Aberglaube, d. h. rückständige Vorstellungen eines überholten religiösen Stadiums, zäh festgehalten werden, also ihren Vertretern wahr zu sein scheinen, erklärt sich teils aus der Gewohnheit, der psychologischen Beharrlichkeit, teils daraus, dafs mit diesen Vorstellungen oft vermeintliche Vorteile verbunden sind, teils aus dem Glauben an die Auktorität der Altvorderen, der Pietät und dem Glauben an die Auktorität der Gemeinschaft. Gerade der Umstand, dafs die Gemeinschaft oft mit Gewaltmitteln ihre Auktorität in Glaubenssachen aufrecht zu erhalten sucht, ist

[1]) Vgl. mein menschl. Erkennen S. 306 f. Cap. 13.



ein Beweis dafür, dafs der Standpunkt eigener freier Erkenntnis und persönlicher Gewifsheit hier noch gar nicht erreicht ist, ja gar nicht einmal begehrt wird. Es kommt dazu, dafs doch auf diesen Religionsstufen vielfach ein Schwanken des Glaubens eintritt, wie in den polytheistischen und dualistischen Religionen, und dafs nicht minder Zweifel an der Auktorität sich regen, wenn der Mensch von der Gottheit sich im Stiche gelassen glaubt oder wenn das Bewufstsein das Ungenügende der herrschenden Gottesvorstellungen zu empfinden und sich kritisch zu verhalten beginnt. Man kann deshalb nur soviel sagen, dafs solange eine Religion einem bestimmten Entwickelungsstadium des Geistes entspricht, ein Gefühl der Befriedigung mit derselben verbunden ist, das ein Analogon der Gewifsheit ist und das um so mehr Berechtigung hat, als ja doch keine Religion auf b l o f s e r Unwahrheit beruht, sondern in jeder die Gottheit so in das Bewufstsein aufgenommen wird, wie es dem Stadium der Entwickelung des Geistes entspricht. Dafs eine Religion immer ein Moment der Wahrheit enthält, wenn es auch in einseitiger Weise vertreten und in phantasiemäfsiger Form ausgesprochen ist, und deshalb der kritischen Sichtung bedarf, haben wir oben S. 122 f., 159 f. gesehen. So genügen die angegebenen Momente, um zu erklären, dafs die Menschen auf dieser Stufe in dieser Religion ihre Befriedigung fanden und ein Gefühl der Befriedigung hatten, das aber noch nicht als Gewifsheit gedeutet werden kann, weil persönliche Gewifsheit hier noch gar nicht begehrt wird, und das einer Erkenntniskritik in seiner gegebenen Form nicht standhalten kann, w e n n sie hervortritt. Erst da, wo der Glaubensinhalt die Prüfung bestehen kann, wo die Gewifsheit ebenso erkenntnismäfsige wie persönliche Heilsgewifsheit ohne auktoritative Garantien ist, hat der Glaube seinen Höhepunkt nach dieser Seite erreicht, in der Religion der Gottmenschheit.

II. Die Äufserungen des Glaubens.

Diese letzten Ausführungen werden das bestätigt haben, was oben S. 131 f. bemerkt wurde, man solle nicht zwischen subjektiver und objektiver Religion, sondern zwischen der Religion als Frömmigkeit und den Äufserungen der Religion unterscheiden. Denn es ist deutlich, dafs die höchste Stufe der Religion nicht den Menschen in seiner Gewifsheit, in seinem Verhältnis zu Gott irgendwie in letzter Instanz von der Gemeinschaft abhängig machen kann. Dafs

auch die Äufserungen der Religion wieder mittels der psychologischen Faktoren zustande kommen und die verschiedenen psychologischen Entwickelungsstadien und die verschiedene Ausbildung der einzelnen Seelenkräfte für die Art der Äufserung der Religion von der gröfsten Bedeutung ist, ja dafs hier auch die psychophysischen Bedingungen und die umgebende Natur einen Einflufs ausüben, versteht sich von selbst, wird aber in concreto Berücksichtigung verdienen. Man kann die Äufserung der Religion unter den Gesichtspunkt der von dem religiösen Bewufstsein bestimmten Ethik bringen, wenn man die gesamte Tätigkeit des Geistes, die erkennende wie die ästhetische, wie die Beherrschung der Natur, die Betätigung des einzelnen für sich wie das gesellschaftliche, das soziale und das streng organisierte Leben der verschiedenen Gemeinschaften, endlich die spezifisch religiöse Betätigung der Ethik zuschreibt. Es würde dann streng genommen die Betrachtung der Äufserungen der Religion sich mit der religiös bestimmten Ethik decken. Denn auf dem höchsten Standpunkt geschieht alles, was das religiöse Subjekt tut, mit religiösem Bewufstsein und aus einem von diesem gekräftigten Impulse. Man könnte also sich damit begnügen, hier auf die Ethik zu verweisen, wie sie durch das religiöse Bewufstsein modifiziert wird. Nur müfste diese Ethik nicht nur von dem idealen Standpunkte der höchsten Religion aus betrachtet werden, es müfsten auch die verschiedenen Äufserungen des religiösen Lebens in der Ethik der niedriger stehenden Religionen zugezogen werden, um ein vollständiges Bild von den Äufserungen der Religion zu geben.

Hier ergibt sich nun die merkwürdige Tatsache, dafs im Anfang der Entwickelung alle menschliche Tätigkeit bis in das einzelne direkt mit der Religion verknüpft wird, dafs in dem weiteren Fortschritt aber die Religion zwar auf ihre Weise noch alles umfafst, aber doch die einzelnen Gebiete des sittlichen Handelns von der Religion sich frei machen und keine konkreten Vorschriften für dieses Handeln mehr von der Religion gegeben werden, bis endlich das gesamte Gebiet des weltlichen Handelns als ein selbständiges, von der Religion relativ unabhängiges angesehen wird, so dafs am Ende nur noch die religiöse Gesinnung das umfassende Band bleibt, das alle Handlungen zusammenhält, indem alle menschlichen Betätigungen zwar als ein Gottesdienst der Gesinnung nach vollzogen werden, aber ohne dafs diese Gesinnung das Handeln im einzelnen bestimmte. Vielmehr

soll es gerade zu der rechten religiösen Gesinnung gehören, diese Gebiete ihrer gottgewollten Selbständigkeit, ihren eigenen Gesetzen gemäfs zu behandeln. Wenn das der Gang der geschichtlichen Entwickelung [1]) ist, so wird von Äufserung der Religion, von Einflufs der Religion auf das sittliche Leben nur insofern auf der höchsten Stufe die Rede sein können, als die religiöse Gesinnung modifizierend auf dieses Handeln wirkt. Indes wird diese Modifikation sich nicht auf die selbständigen Gesetze dieser Gebiete erstrecken können, sondern sich nur auf den Geist beziehen, in dem gehandelt wird, während die positiven Vorschriften des sittlichen Handelns durch die weltliche philosophische Ethik bestimmt sind. Wenn nun so der Einflufs der Religion auf die konkrete Gestaltung des Lebens ein indirekter wird, so entspricht das durchaus der Religion der Gottmenschheit, welche eben in der innersten Gesinnung des Ich ihr Zentrum hat, aber sich nicht darauf einläfst, konkrete Gebote zu geben, wie das Leben in den verschiedenen Gebieten gestaltet werden soll, sondern hier der fortschreitenden Einsicht der Vernunft alles überläfst, welche je nach den gegebenen Verhältnissen die sittlichen Vorschriften modifiziert und so gerade eine freie Ausgestaltung der sittlichen Einsicht ermöglicht.

Andererseits ist nun aber zu bemerken, dafs je mehr das sittliche Handeln von der Religion sich loslöst, um so mehr spezifisch religiöse Handlungen von den sittlichen unterschieden, dies Gebiet auch für sich herausgehoben und die Äufserungen des religiösen Lebens für sich fixiert werden. Nicht als ob nicht zu allen Zeiten neben den ethischen spezifisch religiöse Betätigungen sich fänden, sondern nur in dem Sinne, dafs die letzteren in der späteren Entwickelung mehr für sich abgesondert heraustreten. Während im Altertum das Profane und Heilige nicht getrennt waren, hat insbesondere die protestantische Form des Christentums eine solche Trennung immer mehr vorgenommen. In dem Mafse, als das ethische Leben sich von der Religion losgelöst hat, machte sich nun erst recht ein spezifisch religiöses Leben geltend. Wo ist eine so selbständige religiöse Gemeinschaft für sich organisiert als im Christentum? und immer mehr drängt diese dahin, selbständig zu werden, sich von dem Staate abzulösen. Wo ist die Unterscheidung zwischen der „Welt“ und dem spezifisch religiösen Leben so stark durchgeführt wie im Pietismus und in

1) Vgl. meine Schrift: „Zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens“. S. 142f.

oft staatsfeindlichen, wenigstens gegen den Staat gleichgültigen, protestantischen Freikirchen? Hier gibt es ein besonderes religiöses Erkennen, das im Bekenntnis fixiert wird, eine Theologie, die so ausgebildet ist, wie in keiner anderen Religion, die sich auf ihre Absonderung von den anderen Wissenschaften etwas zu gute tut; hier scheidet sich immer sichtlicher der Kultus von der profanen Kunst. Hier wird auf die Gestaltung des Kultus ein ganz besonderes Gewicht gelegt. Kurz man könnte sagen: Je mehr sich die weltliche Ethik emanzipiert hat, um so mehr hat sich ein spezifisch religiöses Handeln abgegrenzt, das die Religion im Erkennen, in dem Kultus, in dem kirchlichen Leben zum ausschliefslichen Gegenstand hat, und es ist gerade eine starke Tendenz in der Gegenwart, die Religion für sich zu isolieren, ihre Eigentümlichkeit zu fixieren und ihre völlige Selbständigkeit gegenüber dem weltlichen Leben nach allen Seiten zu wahren und zur praktischen Geltung zu bringen.

Ob freilich diese Tendenz berechtigt sei, die Religion so zu isolieren, ob es ihrer höchsten Form als Religion der Gottmenschheit wirklich entspricht, das Göttlich-Menschliche von dem rein Menschlichen und Weltlichen in besonderen Betätigungsformen zu sondern, das könnte man doch fragen. Denn so richtig es ist, dafs die Religion der Gottmenschheit die Persönlichkeit befreit und ihr die volle Entwickelungsfähigkeit in allen Gebieten gönnt, so fragt sich doch, ob sie wirklich darauf dringt, in allen Gebieten, des Wissens, des Kultus, des kirchlichen Lebens sich ein eigenes Betätigungsfeld zu schaffen, das von dem weltlichen geschieden sein soll. Man hat es vielmehr als einen Vorzug der höchsten Religion gepriesen, dafs sie keinen besonderen Gottesdienst mehr kenne, sondern als Religion des guten Lebenswandels ihre ganze Betätigung im ethischen Leben finde. Nur das scheint allerdings berechtigt, dafs sie zu ihrer Selbsterhaltung eine besondere Pflege fordert, eine Pflege der religiös-sittlichen Grundgesinnung, damit diese Gesinnung in dem mannigfachen Weltleben sich nicht zerstreue, sondern sich konzentrieren könne, um so ihre Einheit um so fester zu behaupten, damit dann diese einheitliche Persönlichkeit sich erst recht kräftig betätigen könne. Aber auch für diesen Zweck hat man eine religiöse Gemeinschaft *für sich* als unberechtigt hingestellt. Sie sollte in der moralischen Gemeinschaft des Staats verschwinden. Es sei ein Zeichen, so meinte man, der Unvollkommenheit der niederen Religionen, dafs es in ihnen Zeremonien,

religiöse Kultgesetze aller Art gebe, die eben in der höchsten Religion abgeschafft werden. Der von christlicher Gesinnung durchdrungene Staat sollte die Kirche ablösen.

Weder eine Herrschaft der Religion oder Kirche über die anderen Gebiete ist möglich, da die Geschichte eine fortschreitende Emanzipation des weltlich-sittlichen Lebens von der Herrschaft der Religion, eine immer gröſsere Selbständigkeit dieser Gebiete, ihre Behandlung nach ihren eigenen Gesetzen zeigt, noch ist eine derartige Isolierung der Religion dem Ideal gemäſs, daſs sie sich in ihren Äuſserungen eine eigene Welt für sich baut, da eine solche Isolierung zu einem Auſsereinander von Religion und Kultur und einer Entzweiung beider Gröſsen in Gleichgültigkeit gegeneinander führen müſste, während in der Religion der Gottmenschheit eben in allen menschlichen Betätigungen das religiöse Moment mitwirkt, nämlich als die einheitliche Gesinnung, welche alle Gebiete als Glieder des Reiches Gottes und die Betätigung in ihnen nach ihren eigenen Gesetzen als gottgewollt ansieht. Eine spezifische Betätigung der Religion für sich ist in dem Ideal der Gottmenschheit schwerlich gefordert, da die Frömmigkeit und die Beziehung auf Gott überall dem Handeln und Denken zu Grunde liegt, also in allen geistigen Betätigungen mitenthalten ist, und es ist mindestens fraglich, ob ein besonderes Institut zur Pflege der frommen Gesinnung noch notwendig ist, wenn sich dieselbe überall betätigt und darstellt, und das ganze Leben, das theoretische wie das praktische, von ihrem Geiste erfüllt ist.

Allein die Empirie lehrt uns, daſs die Religion eine Reihe von spezifischen Betätigungen hervorgebracht hat. Man kann sie in dem zusammenfassen, was man als Gottesdienst im weitesten Sinne bezeichnet, und daſs sich die Religion auch zum Zwecke des Kultus und der Pflege der Frömmigkeit organisiert hat, vor allem als Kultusgemeinschaft oder gar als theokratische Heilsanstalt, zeigt die Geschichte ebenfalls. Wir haben daher zunächst diese spezifischen religiösen Betätigungen zu betrachten, mag sich am Ende auch herausstellen, daſs diese nicht gerade diejenigen Äuſserungen des religiösen Lebens sind, die der vollkommenen Religion am meisten entsprechen. Daſs sich in dem gesamten sittlichen Leben die Frömmigkeit als Gesinnung bemerkbar macht, daſs sie im Gebiet des Erkennens Einfluſs ausübt, daſs das Leben der Phantasie in der Kunst von ihr beeinfluſst wird, ist dann zu erörtern.

1. Die spezifischen Äufserungen der Religion.

Die spezifischen Äufserungen des religiösen Lebens sind im Gottesdienst enthalten, der privater und öffentlich organisierter sein kann, und in der religiösen Gemeinschaft. Durch den Kultus im engeren Sinne soll die innere Beziehung zu der Gottheit durch Darstellung derselben gegenständlich gemacht werden und dadurch an Kontinuität gewinnen, überhaupt gestärkt und durch gegenseitige Darstellung bereichert werden. Die spezifisch religiös bestimmten Handlungen lassen sich sowohl nach der inhaltlichen wie nach der formalen Seite betrachten. Inhaltlich sind die spezifischen Äufserungen des religiösen Lebens Opfer (Reinigungen, Gelübde, Kasteiungen), sakramentale Handlungen (Zaubereien), Offenbarungen (in Ekstase, Mantik aller Art, Wunder), endlich Gebet und Kontemplation. Nach der formalen Seite kommen die äufseren Darstellungsmittel im weitesten Sinne in Betracht. Es wird unsere Aufgabe sein, diese verschiedenen Punkte in dem Zusammenhange mit der Entwickelung der Religion in der Menschheit zu betrachten.

a) Die spezifisch religiösen Handlungen nach ihrem Inhalt.

α) Die Opfer.

Wenn wir nun im grofsen schon gesehen haben, wie die Religion von den niederen Anfängen sich der Realisierung des Ideals zu bewegt, wie sie mit der Entwickelung des Geistes einen immer mehr einheitlichen und geistigen Charakter annimmt, so werden wir auch bei diesen Betätigungen des religiösen Lebens ein Aufsteigen von der sinnlichen Beschränktheit zu der geistigen Freiheit wahrnehmen, nur dafs man hier überall zugleich dem Gesetz der Beharrlichkeit Rechnung tragen mufs, vermöge dessen auch in den höchsten Religionen sich noch Rudimente der niederen erhalten, die freilich zu dem innersten Geist derselben nicht mehr passen.

Einen interessanten Beleg für diese Beobachtung teils der Vergeistigung der religiösen Darstellung, teils der Rudimente in den höheren Religionsformen bieten die Opfer.

Die Opfer finden sich in allen Religionen, sobald die religiöse Gemeinschaft sich gebildet hat. Man kann über die Bedeutung derselben im Zweifel sein. Neuerdings ist die Meinung vertreten, dafs das Opfer ursprünglich mit der Opfermahlzeit im engsten Zusammenhang steht; ein Tier, das im Totemismus als der Ahn-

herr eines Stammes gilt, wird gemeinsam genossen, durch diesen Genufs glaubt man sich zu stärken, indem man die göttliche Kraft des Tieres auf sinnliche Weise in sich aufnimmt. Ob auch der Kannibalismus einen ähnlichen Ursprung hat, dürfte zweifelhaft sein. Doch ist auch hier nicht blofs das physische Essen von Wert, sondern es verbindet sich auch hier die Vorstellung damit, dafs man die Kraft des Geistes mit verzehre, der in dem Körper gewohnt hat.[1]) Freilich besteht auch noch eine andere Vorstellung von dem Opfer, die sich ebenfalls genügend auf Tatsachen gründet. Man will dem Gott etwas zukommen lassen. Der anthropomorph vorgestellte Geist oder Gott ist auch der Nahrung bedürftig. Indem man ihm Speise zu teil werden läfst, wird der Geist oder Gott besser in den Stand gesetzt, zu helfen, oder er wird dadurch günstig gestimmt. So begiefst der Fetischdiener seinen Fetisch mit Rum; so wird in Indien der Somatrank geopfert; ohne das Opfer ermatten die Götter. So wird den Göttern Nahrung zugeführt durch Menschen- oder Tieropfer, die verbrannt werden, wie man für die Geister überall Speise hinstellt.

Auf höherer Stufe opfert man aus Dank oder will den Gott durch Gaben günstig stimmen, deren man sich selbst entäufsert. Auch hier haben Menschenopfer noch ihre Stelle, wie sie selbst in höher stehenden Religionen nicht fehlen. Endlich tritt die Tendenz ein, den Zorn der Gottheit zu sühnen durch Opfer, die man darbringt, sei es in einzelnen Fällen oder dauernd, wo das Sühnebedürfnis dauernd ist. Hier hat sich dann in manchen Religionen eine ausgedehnte Symbolik des Opferkultus angeschlossen, besonders im Judentum, aber ebenso in der späteren römischen Zeit in den Taurobolien und Kriobolien und bei den Sühneopfern der Griechen. Auf diese Opfersymbolik näher einzugehen gehört in die Religionsgeschichte.[2]) Der leitende Gedanke ist offenbar ein doppelter, indem man einmal dem Gott ein Äquivalent geben will für die Beleidigung, die man ihm durch irgend ein Vergehen zugefügt hat, sodann aber ist das Opfertier selbst ein heiliger Gegenstand, der dem Menschen göttliche Kräfte,

1) Mit Bezug auf Menschenopfer heifst es in dem weifsen Yajus: „O Purusha führe es nicht zu Ende; wenn du es zu Ende führst, wird ein Mensch den anderen essen.“ Hier scheint der Abscheu vor Kannibalismus Grund der Verwerfung des Menschenopfers.

2) Hierher gehört auch das Bundesopfer, das die Gemeinschaft mit der Gottheit besiegeln soll.

sühnende Kräfte verleihen kann. Beides greift ineinander. Das gottgeweihte Opfertier wird zu einem heiligen, dessen Blut dann auch wieder sühnende Kraft besitzt. Daher man sich mit dem Blute besprengen oder begiefsen läfst oder, wie im Judentum, der Altar oder die Bundeslade besprengt wird. Bei dem Sühneopfer ist die Vorstellung sehr häufig, dafs das Opfer stellvertretend die Schuld trägt, die ihm aufgelegt wird und die dann durch Hingabe des Lebens dieses stellvertretenden Opfers gesühnt werden soll. Wenn dann aber das Blut dieses Tieres wieder sühnende Kraft hat, so ist das doch nur verständlich, wenn es selbst zu etwas Heiligem geworden ist, das von der Gottheit anerkannt ist. Die Menschenopfer haben wohl nur die Bedeutung, dafs man der Gottheit das Wertvollste bietet, mas man hat, wie z. B. in den Kinderopfern der semitischen Religionen [1]) oder im Opfer der Iphigenie oder in den grausamen mexikanischen Menschenopfern. Wenn man in Griechenland manchmal noch Verbrecher opferte, so zeigt sich darin ein Rest des alten Gebrauches.

Die Menschenopfer wurden in kultivierteren Zuständen allmählich fallen gelassen. Es gibt darüber einen interessanten indischen Spruch, der besagt, wie anfangs die Götter Menschen als Opfertiere nahmen; da wich von ihnen die Medha (Opferfähigkeit) und ging in das Rofs, von dem Rofs in das Rind, in das Schaf, in die Ziege, von ihr ging die Medha in die Erde; da durchgruben sie die Erde und fanden die Medha in Reis und Gerste. Am meisten ausgebildet wurde das Opferwesen da, wo die Priesterschaft zu besonderer Macht gelangte, wie im späteren Judentum und im Brahminentum, wie umgekehrt auch das fein ausgebildete Opferzeremoniell Sachverständige nötig machte. Auch in Rom war ein ausgebildetes Opferzeremoniell von der Idee beherrscht, dafs dem Gott sein Recht genau werden müsse, wie es in China den Ahnengeistern gegenüber geschieht. Wenn Congtse noch heute in China eine Menge Stiere zum Opfer fallen, der selbst von diesen Zeremonien (wie von Gebet, Geisterglaube, Wundern) nicht allzuviel hielt und ihnen höchstens die päda-

1) Wie verwirrend diese Opfersymbolik selbst in das Christentum hereinwirkt, zeigt das Beispiel des Opfers Isaaks, in dem die Willigkeit Abrahams, Gott unbedingt sein Liebstes hinzugeben, symbolisiert sein soll, wo man sich gänzlich darüber hinwegsetzt, wie willkürlich ein Gott vorgestellt ist, der solche Opfer verlangt. Euripides verwandelt wenigstens das Opfer der Iphigenie in ein patriotisches Selbstopfer heroischer Art. Der Widder erscheint in beiden Fällen als Stellvertreter.



gogische Bedeutung der Kräftigung der Pietät liefs, so zeigt sich darin die ungeheure Macht des Zeremoniendienstes.

In manchen Religionen kann man parallel mit der Vergeistigung der Religion eine fortschreitende Vergeistigung der Opferidee wahrnehmen, so in Indien. Da ist der Gott Agni, der als Feuer das Opfer den Göttern nahe bringt, schliefslich zu dem Mittler zwischen der Gottheit und dem Menschen geworden, der die Vereinigung des Menschen mit der Gottheit vollzieht, der selbst Opferer ist, ähnlich wie Vacaspati, der Herr des Worts, der Vertreter der Kraft des bei dem Opferdienst gesprochenen Wortes, das auch als das weltschöpferische Wort gepriesen wird, Brahmanaspati, der Gott der Andacht die Menschen selbst mit Gott verbinden, bis der Mensch schliefslich direkt mit Atman, Brahm eins wird und auf dieser Stufe kein Opfer mehr bedarf. Hier endet das Opfer in der Vereinigung mit Gott. Bei den Juden sind es die Propheten, die an Stelle des Opfers die Hingabe des Menschen an Gott, die Unterordnung unter seinen Willen fordern — Gehorsam ist besser denn Opfer — oder vielleicht noch genauer ausgedrückt, darauf hinweisen, dafs ohne die rechte Gesinnung das Opfer keinen Wert hat als äufsere Zeremonie, was schon durch den Gegensatz des Opfers von Kain und Abel verdeutlicht wird. Ähnlich ist auch das Sühnungs- und Reinigungszeremoniell von Delphi zwar gefördert worden. Aber man war sich auch da dessen bewufst, dafs wer mit reinem Sinn kommt, genug hat an einem Tropfen aus dem kastalischen Quell, den Unreinen aber kein Meer von dem Sündenschmutz reinigen kann.

Wo die Idee der Reinheit und Unreinheit in der Religion eine grofse Rolle spielt, wie in der persischen und jüdischen, auch muhamedanischen Religion, da treten auch Waschungen hervor und allerhand Reinigungszeremonien, auch der Gegensatz des Reinen und Unreinen in der Natur spielt eine grofse Rolle.[1])

1) Die Idee der Reinheit geht darauf aus, das Heilige vom Profanen, das Göttliche vom Weltlichen zu scheiden. Wo die Religion noch sinnlich bestimmt ist, findet diese Aussonderung in äufserlich sinnlicher Weise statt (Tabu). Dann wird das, was für den Gottesdienst brauchbar ist, was nicht, unterschieden. Nur fehllose Tiere und nur bestimmte können geopfert werden. Die Naturvorgänge, die mit Geburt und Tod zusammenhängen, sind unrein; da sind Reinigungszeremonien nötig. Schliefslich wissen sich die Menschen durch Frevel unrein; da ist Sühne notwendig und am Ende nimmt diese den Charakter dauernder Institution in Form von Waschungen oder Sühneopfern an, wo das Bewufstsein dauernder Unreinheit des Menschen eingetreten ist. Auch die Art der Wirksamkeit solcher

Und wo das Opfer als Gabe hervortritt, da wird auch nicht selten aus dem Opfer ein Gelübde, indem man z. B. Menschen Gott besonders weiht; oft wird auch das Gelübde mit der äufseren Reinigung kombiniert, oder man verzichtet auf solches, was andere sich gönnen, um dadurch die Gunst der Gottheit zu gewinnen. Aber auch diesen äufseren Zeremonien gegenüber tritt in den höheren Religionen die Überzeugung zur Seite, dafs nur innere Reinheit auch solchen äufseren Reinigungen Wert verleihen könne, ohne dafs es freilich völlig gelingen kann, das Zurücksinken in äufseren Mechanismus zu verhindern, so lange man eben doch auf diese äufseren Zeremonien zugleich Wert legt, geradeso wie es im Altertum nicht gelang, den äufseren Opferdienst vor dem opus operatum zu bewahren, so lange man auf ihn neben dem Opfer des reinen Herzens und der Selbsthingabe an Gott noch einen selbständigen Wert legte.

Merkwürdig steht zu diesen Opfern, Reinigungen, Opfermahlzeiten das Christentum in seinen verschiedenen Phasen. Indem man an die Opfer des Judentums und seine Priesterschaft anknüpfte, deutete man den Tod Christi als das ein für allemal Gott dargebrachte Opfer, durch das Gottes Zorn versöhnt sein sollte und betrachtete Christus als das Opferlamm oder als den Priester, der zugleich sich selbst als Opfer dargebracht hat. Man vergeistigte aber dieses Opfer, indem man es ethisierte und den Tod Christi als ein Liebesopfer bezeichnete, das er Gott freiwillig und zugleich stellvertretend für die Sünden aller sollte dargebracht haben, ein Opfer, an dessen sühnenden Wert man glauben sollte, um bei Gott in Gnaden zu sein. Ja es wurde schliefslich, indem man zunächst dieses einmalige Opfer nur symbolisch im Kult sich vergegenwärtigen wollte, eine ständige Wiederholung des Opfers Christi in unblutiger Form durch den Priester angenommen, der den Leib Christi Gott zur Sühne darbringe, nachdem er durch Konsekration des Priesters aufs neue gemacht war. Dieses Opfer sollte dann für Lebende und Tote dargebracht

---

Zeremonien ist nach der Stufe der Religion verschieden vorgestellt. Zuerst wird alle Unreinheit, auch die geistige, wie eine schlechte Materie angesehen, die realistisch abgewaschen wird durch Blut oder Wasser. Dann sind die Handlungen mehr sakramental in dem Sinn, dafs der sinnliche Stoff (Wasser, Blut) ein Träger göttlicher Kräfte ist. Endlich werden diese Zeremonien zu symbolischen Handlungen für die Geistesreinigung und je vollkommener diese ist, umsomehr werden die symbolischen Handlungen nur noch sinnliche Vergewisserungsmittel für die Realität des geistigen Vorgangs, bis auch diese Mittel für den selbst- und Gottes gewissen Geist nicht mehr nötig sind.



werden können. Hier ist das Opfer auf die höchste Spitze getrieben, teils in seiner Bedeutung als Sühne, teils in seiner Ausdehnung selbst auf Tote, und während die eine Partei meint, es genüge an dem einmaligen historischen Sühneopfer, so meint die andere, es sei eine beständige Wiederholung desselben notwendig. Es ist nicht zufällig, daſs nachdem man einmal diese Art von Sühnopfer aus dem Judentum herübergenommen hatte, nun auch die Wiederholung des Opfers sich wieder einstellte. Denn die Religion will etwas Gegenwärtiges haben. Ein einmaliges Opfer, das doch in vollem Sinne als äuſseres Opfer stellvertretender Art gelten soll, — und wäre es auch das Opfer des edelsten Menschen an Stelle des Tieropfers, oder gar das Selbstopfer eines menschgewordenen Gottes, — konnte nicht befriedigen. Blieb man bei der Idee eines sinnlichen Opfers stehen, so war es ganz natürlich, daſs der sinnliche Mensch dieses auch sinnlich gegenwärtig haben wollte, d. h. daſs es wiederholt wurde. Es ist daher ein Fortschritt, wenn man diese ganze Opferidee hat fallen lassen, indem man das Opfer nur noch als ein geistiges Opfer, d. h. als völlige Hingabe an Gott auffaſste, und zwar nicht bloſs religiös, sondern ethisch-religiös, insofern jeder bereit sein soll, für den Zweck Gottes, für das göttliche Reich alle seine Kräfte einzusetzen und sich in diesem Sinne zu opfern. Hier hat das einzelne Opfer, das doch nur ein Symbol dieser Hingabe oder Gottesgemeinschaft sein soll, seine Bedeutung verloren. Auch das Sühneopfer als stellvertretendes muſs zurücktreten, da der Mensch mit zunehmender Sittlichkeit das Bewuſstsein eigener Verantwortung gewinnt. Offenbar muſs das Opfer in der tatkräftigen, opferwilligen Gesinnung ihr Ende finden, die selbst bereit ist, wenn es sein muſs, für die religiös-sittliche Idee auch das Leben zu opfern.

Im Christentum hat man aber das Opfer keineswegs bloſs im Sinne der Aufopferung für die sittliche Idee genommen, sondern auch das Opfer der Persönlichkeit, den Verzicht auf eine natürlich-ethische Existenz in freiwilligem Gehorsam, Verzicht auf Ehe und Eigentum empfohlen.[1]) Allein es kann das Opfer nur als etwas

1) Man hat nun in vielen Religionen besondere Entsagungen und Kasteiungen als Beweis besonderer Aufopferung angesehen. Auf der Stufe der Naturreligionen gehören sie vielleicht der Tendenz an, das Naturleben in all seinen Phasen selbst zu durchlaufen, um so mit dem göttlichen Leben eins zu werden. Wie man die Keuschheit in solchen Kulten preisgibt, um den Zeugungsprozeſs des Naturlebens zu durchlaufen, so nimmt man auch an der zerstörenden Seite des Naturlebens

Wahres angesehen werden, wenn es nicht als ein willkürlicher Verzicht auf Gottes Gaben aufgefafst wird, sondern wenn alle Kräfte in den Dienst des sittlich - religiösen Lebens gestellt werden. Das Opfer ist nur der Verzicht auf das Böse, Gottfeindliche. Das Stirb und Werde ist es, worauf es ankommt, nicht ein ewiges freiwilliges Entbehren, sondern ein von der Immanenz des Gottesgeistes in dem Menschen bestimmtes Handeln mit positiven, an die natürlichen Lebensbedingungen anschliefsenden Zielen. So schwindet auch diese Form des Opfers, die Kasteiungen und freiwilligen Entsagungen, auf der höchsten Stufe, indem an ihre Stelle ein beständiger Gottesdienst gestellt wird, so dafs das ganze Leben ein gottgeweihtes, gottbegeistetes, sittliches Handeln ist. Es würde schlimmer sein als äufsere Opfer, wenn man an Stelle der äufseren Opfer den Verzicht der Persönlichkeit auf sich selbst stellte, während gerade durch die Immanenz Gottes in der Seele das Bewufstsein des Wertes der Persönlichkeit auf das Höchste gesteigert ist. Etwas ganz anderes ist es natürlich, wenn man an der Stelle, wo es nicht anders sein kann, für die Durchführung der religiös - sittlichen Aufgabe Opfer zu bringen hat.

Noch eine andere Seite des Opfers tritt im Christentum hervor. Wenn das Opfer ursprünglich wie im Totemismus auf einer gemeinsamen Opfermahlzeit beruht, bei der man das Opfertier gemeinsam geniefst und seine Kraft sich aneignet, so hat das Christentum ein Sakrament, in dem es auch diesen Gedanken in möglichst sinnlicher Form wiederholt hat. Es ist das Abendmahl. Da soll auch der Leib und das Blut Christi genossen werden und zur Kräftigung und Verbindung der Christen dienlich sein. Man wird doch wohl schwerlich in Abrede stellen können, dafs in der sinnlichen Form, in der diese Zeremonie im Christentum noch heute vielfach aufgefafst und geübt wird, eine Fortsetzung jener uralten Idee gegeben ist, wenn auch an die Stelle des Totem der

---

teil in Selbstverstümmelungen aller Art. (Kastratenpriester, vorderasiatische Kulte, auch die orgiastischen Kulte gehören hierher.) In ihren späteren Formen beruht die Askese auf der Vorstellung, dafs das Leben mit der Gottheit und das Weltleben sich ausschliefsen. Eine Religion, wie der Brahmanismus kann die asketische Entsagung nur als das Ideal ansehen, weil er in ihr Befreiung von der Endlichkeit findet. Eine Religion, welche das sinnliche natürliche Leben an sich für unrein hält, wird das Entsagungsopfer des sinnlichen Lebens fordern. Eine Religion dagegen, die in der Gemeinschaft mit Gott die volle Kräftigung der ganzen Persönlichkeit, in Gott die Harmonie von Geist und Natur findet, wird von Opfern im Sinne der Askese nichts wissen.



Stifter der christlichen Religion tritt. Man wird aber ebenso nicht in Abrede stellen können, dafs die Symbolik, von der dieser Rückfall ausging, eben nicht gerade unmifsverständlich ist. Es haben denn auch alle die, welche das Christentum geistiger auffafsten, immer an diesen Vorstellungen Anstofs nehmen müssen. Es ist doch nicht zu leugnen, dafs hiermit ein sinnliches Geniefsen des Gottes angenommen wird, das mit der Vorstellung von der Gottheit als einem übersinnlichen Wesen nicht stimmt. Es ist aber hier wie so oft mit der religiösen Symbolik gegangen; sie ist vergröbert, materialisiert worden und hat schliefslich nur dazu gedient, die Religion des Geistes selbst zu materialisieren. Der Fehler liegt hier in dem Begriff des Sakramentes, indem sinnliche Mittel unmittelbar das geistige Leben fördern sollen. Dasselbe ist mit der als Reinigungssymbol dienenden Taufe der Fall, die ebenfalls in ein Sakrament umgewandelt, ex opere operato unmündigen Kindern die Wiedergeburt verschaffen soll, womit doch auch nur antike Sühnungs- und Reinigungszeremonien wieder aufleben. Wenn ich diese Sakramente hier erwähne, so geschieht es deshalb, weil sie in der Tat mit den Opfern in Zusammenhang stehen. Die Opfermahlzeiten sind Sakramente, die Weihungen, Sühnungen, Waschungen haben sakramentale Bedeutung. Sie sollen durch sinnliche Medien göttliche Gaben den Menschen zu teil werden lassen. Übrigens liegt hier auch in den niedrigsten Religionsformen die Ahnung zu Grunde, die eben in Agni, dem Mittlergott, einen geistigeren Ausdruck gefunden hat, dafs man in den Opfern und den mit ihnen zusammenhängenden Handlungen keineswegs blofs der Gottheit eine Gabe geben will, sondern zugleich auch von der Gottheit etwas empfängt, dafs hier die Einheit mit der Gottheit zum Ausdruck kommt, und so gefafst weisen auch diese Zeremonien auf die Religion der Gottmenschheit hin, in der eben diese Einheit geistig realisiert ist und wo eben deshalb diese sinnlichen Realisationen aufhören müssen. Wenn man die sinnlichen Objekte zu Trägern des Göttlichen macht, so wird damit die Religion materialisiert, ein Fehler, der auf einer Stufe vollkommen begreiflich ist, wo der Mensch selbst noch nicht seiner selbst als Geist völlig mächtig geworden ist, der aber auf einer Stufe, wo er zur Religion des Geistes fortgeschritten ist, nur als ein Rudiment aus früheren Zeiten bezeichnet werden kann.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so hängt die Wertschätzung des Opfers mit der jeweiligen religiösen Entwickelungs-

stufe zusammen. Will man auf sinnlich - reale Weise an der Gottheit teilhaben, so entstehen die totemistischen Opfermahlzeiten, wo die Gottheit noch als ein sinnlich inkarnierter Geist aufgefafst ist; will man Vorteil von einem anthropomorph vorgestellten Geiste oder Gott, so sucht man ihn selbst durch das sinnliche Opfer zu nähren, zu stärken, zu begeistern, oder man sucht ihm durch eine Gabe zu danken, ihn günstig zu stimmen oder durch Dahingabe eines wertvollen Wesens zu versöhnen. Ist das Bewufstsein der Sündhaftigkeit dauernd, so sucht man durch geregelte Versöhnungsopferzeremonien die Gunst der Gottheit zu bewahren (Versöhnungsanstalten im Judentum). Wiegt die Pietät im religiösen Leben vor, wie in China, so haben die Opfer auch die Bedeutung der Bezeugung der Pietät, sie gewinnen bei Congtse geradezu pädagogischen Charakter; wiegt die Rechtsidee auch im Verhältnis zu der Gottheit vor wie im alten Rom, so sind die Opfer der Ausdruck des Rechtsverhältnisses des Menschen zur Gottheit; sie werden nur soweit geleistet als es die Rechtsordnung verlangt und genau innerhalb dieser Formen. Ist eine Religion so reichhaltig und umfafst sie so viele Stufen wie die griechische Religion, so kommen die verschiedenen Vorstellungen vom Opfer vor, von der Ernährung der Götter bis zu ihrer Ehrung, Huldigung und der Sühne. Auch das hängt von dem Charakter der Religion ab, ob das Opferzeremoniell so umfangreich und eingehend präzisiert ist, dafs auch das Opfer des einzelnen durch dasselbe bestimmt ist wie bei den Juden oder ob dem einzelnen das Opfer zu bringen möglich ist, wie in der freieren Religion der Griechen und in Bezug auf das Hausopfer bei den Indern. Wird die Religion vergeistigt, so schwinden die Opfer und es tritt an ihre Stelle die Askese wie bei dem indischen Büfser, der sich weltfremd in das Brahm versenkt. Endlich auf der Stufe der positiven Geistesreligion ethischer Art hört das Opfer auf und endet in der Hingabe an die gottgewollte ethische Aufgabe. Aber gerade hier zeigt sich wieder, wie durch das Gesetz der Beharrung Rudimente der alten Zeit in neuen Formen wieder erscheinen, wie das unblutige Opfer der Hostie. Kurz: die Betätigung des Kult im Opfer und verwandten Erscheinungen wird als ein Durchgangspunkt angesehen werden müssen, der mit der Vergeistigung der Religion verschwindet, wie auch die sakramentale Seite des Opfers ebenfalls verschwinden mufs, dafs man sinnliche Dinge (Opferfleisch, Blut, Wasser u. a.) als göttliche Medien behandelt, welche göttliche Kräfte mitteilen sollen. Ob man sich solcher

sinnlichen Objekte als Symbole zur Darstellung des religiösen Inhalts bedienen könne, davon wird bei den Darstellungsmitteln des Kult die Rede sein.

β. Sakramente.

Die Religion kennt eine Reihe von Sakramenten, welche durch sinnliche Medien göttliche Kräfte mitteilen, die an sie gebunden sind. Auf der niedrigsten Stufe ist ein Fetisch schon eine Materialisation des Göttlichen. Es ist das Mittel, mit dem man allerhand Wünsche befriedigen kann. Aber der Glaube an solche Dinge, welche göttliche Kräfte besitzen, bleibt als Rudiment selbst in den höchsten Religionen (Amulete, Skapuliere). Wenn die Kultur fortschreitet, werden nicht mehr nur zufällige Naturobjekte (Bäume, Steine usw.) zu Fetischen; man macht Bilder von den Göttern (steinerne Säulen, Holzpuppen, zoomorphe Bilder, Menschengestalten mit Tiergestalten gemischt); diese Bilder werden selbst zu Trägern der göttlichen Macht, wie auch in den höchsten Religionen noch Bilder wundertätiger Heiliger oder Madonnen, Kruzifixe sich finden. Ebenso aber sollen besonders geweihte Objekte göttliche Kräfte in sich tragen, geweihtes Wasser, Öl, Wein, Brot, ebenso geweihte Tiere, insbesondere deren Opferfleisch und Blut. Bis in die höchsten Religionen hat man diese sakramentalen Kräfte bewahrt, im heiligen Salböl, im geweihten Wasser, in dem geweihten Brote. Die Sakramente des Christentums sollen nach der Lehre einer grofsen Partei ex opere operato wirken, ohne alle geistige Vermittelung göttliche Gnaden mitteilen und wenn man auch den Glauben für die Wirksamkeit des Sakraments fordert, so ist damit an sich nicht viel gewonnen, wenn dieser Glaube eben nichts ist als der Glaube daran, dafs diese sinnlichen Objekte Träger göttlicher Kräfte seien.

Wenn man solche Erscheinungen im Zusammenhang der Religionsgeschichte betrachtet, so geht die Tendenz der Materialisierung der Frömmigkeit bis in die höchsten Religionen. Wenn sich die Religion vergeistigt, so mufs insbesondere für eine ethisch bestimmte Religion ein solches Gebundensein göttlicher Kräfte an sinnliche Träger als eine tiefstehende Vorstellung erscheinen und der Begriff des Sakraments mufs ebenso schwinden wie der Glaube an wundertätige Madonnenbilder, eine Konsequenz, die unter den christlichen Parteien bis jetzt die Quäker am schärfsten gezogen haben. Was an die Stelle treten könnte, wären vielleicht sym-

bolische Handlungen des Kultus, wenn man nur nicht fürchten müſste, daſs diese doch ebenso immer wieder der rohen sinnlichen Deutung gerade in der Popularreligion unterliegen. Mit den Sakramenten hängen die Zaubereien zusammen, insofern man sich hier vorstellt, daſs ein bestimmtes Wort mit göttlichem Inhalt der Träger des Göttlichen sei und nun als göttliche Kraft wirken könne, um wunderbare Heilungen zustande zu bringen oder Schaden zuzufügen. Die Zauber- und Verwünschungsformeln sind keineswegs bloſs den niedrigsten Religionen eigen, wie selbst im Christentum die Formel der Dreieinigkeit noch öfter für solche Zaubereien verwendet wird. Opfer und Sakramente erweisen sich für die vollkommene Religion von sehr zweifelhaftem Werte. Es bleibt noch als spezifisch-religiöse Äuſserung das ganze Gebiet der göttlichen besonderen Mitteilungen in Offenbarungen, die oft durch Wunder sich beglaubigen sollen, und das Gebet mit der Kontemplation.

γ. Mitteilung göttlicher Wahrheiten durch besondere Offenbarung. Wunder.

Durch die Religion will man in eine höhere Sphäre versetzt werden, die auch eine Kunde von höheren Dingen in sich birgt. Diese Kunde bezieht sich jedesmal auf die Interessen, welche dem Entwickelungsstadium des Bewuſstseins entsprechen. Einmal will der Mensch Dinge erfahren, die seinem jeweiligen praktischen Interesse dienen. Z. B. in Bezug auf die Zukunft ist er als handelndes Individuum zu Entscheidungen gezwungen, ohne daſs er imstande ist aus eigenem Wissen solche zu fällen. Eben hier soll nun die göttliche Stimme auf übernatürliche Weise den Menschen erleuchten. So muſs der Indianer mittels Ekstase den Jugendtraum träumen, der ihn über seine künftigen Taten und Schicksale belehren soll. Auch gegenwärtiges oder vergangenes Unbekanntes soll mit Hilfe von allerhand magischen Künsten entdeckt werden, z. B. von Fetischpriestern der Dieb. Man glaubt ferner, daſs durch irgendwelche Naturerscheinungen die Gottheit spricht, im Rauschen heiliger Bäume, durch den Flug der Vögel, durch Blitz und Donner, was dann ermutigend oder abratend gedeutet wird. Bald entwickelt sich auch hier eine Fachkunde des Wahrsagens, eine Blitz- und Gedärmeweisheit wie in Etrurien, eine Pseudowissenschaft der haruspices, die die etrurische Weisheit herübernahmen und bereicherten. Die sich mit diesem Gebiete

besonders befassen, werden beauftragt die omina im Interesse von staatlichen oder privaten Unternehmungen zu befragen. Die ganze antike Welt von China bis in den Westen Europas steckt voll von solcher Weisheit, vom Weissagen aus der Schildkrötenschale und dem Fengshui (Geomantie) bis zu dem Beobachten des Vogelflugs, der Eingeweide der Opfertiere, dem Befragen der Urim und Tummim, dem Ziehen von Losen, ja dem Aufschlagen von zufälligen Bibelstellen. Wenn man sich hier von äufseren Erscheinungen abhängig macht, so ist eine andere Methode, wo das Subjekt selbst mehr als durch blofses Deuten beteiligt ist, dafs man sich selbst in die göttliche Sphäre begibt, im Traum insbesondere an heiligen Orten und in der Ekstase, wo man im leibfreien Zustand der Geisterwelt näher zu kommen meint, um Zukünftiges zu schauen. Auch hier ergibt sich nach und nach eine Virtuosität einzelner, der Fetischpriester und Schamanen, die durch Ekstase und ähnliche Mittel die gewünschte Auskunft von den Geistern erlangen, bis zu der griechischen Pythia, die in der Ekstase allerhand ausspricht, das dann von Exegeten nach Regeln der Kunst interpretiert wird. Der Inhalt dieser Orakel bezieht sich auf die mannigfachen Fragen des privaten und öffentlichen Lebens und mit dem Fortschreiten von dem rein eudämonischen zu dem sittlichen Leben werden für das noch unsichere sittliche Bewufstsein auch ethische Entscheidungen vom Orakel erbeten. In dieser Hinsicht hat das delphische Orakel eine zeitlang einen sittigenden Einflufs auf Griechenland ausgeübt. Die eudämonistische Stufe hat eudämonistische, die ethische Stufe ethische Orakel. Die Weissagung geht so allmählich dahin über, dafs sie von Orakeln über einzelne Objekte und Handlungen mit dem Fortschreiten eines zusammenhängenden Bewufstseins sich zur Offenbarung neuer göttlicher Wahrheiten erhebt, was bei Religionsstiftern und Propheten am stärksten hervortritt, so dafs die auf einzelne Momente sich beziehenden Orakel nur noch nebenhergehen. Diese Entwickelung können wir bei den alttestamentlichen Propheten verfolgen. Da waren anfangs in den Prophetenschulen auch ekstatische Zustände und auf das eudämonische Leben bezügliche Offenbarungen, bis die grofsen Propheten der Juden ihre ethisierte Javehreligion mitteilten. Gesichte hatten auch sie, aber sie verstanden dieselben klar zu deuten. Sie weissagten nicht nur Zukunft, sie trieben nicht nur im Namen Javehs Politik; auch das sittlich-religiöse Leben des Volkes war Gegenstand ihrer Predigt; Unheil, Strafe ver-

kündeten sie für den Abfall, aber die Hoffnung gaben sie nicht auf, dafs wenigstens der Rest sich bekehre und die Herrschaft über die Völker erlangen werde; in einsamer Gröfse standen sie oft der widrigen Zeit gegenüber, Organe der göttlichen Pädagogie des Volkes.

Die Mantik steigt also sowohl in Bezug auf ihren Inhalt, als in Bezug auf ihre Mittel mit dem steigenden Bewufstsein. Ist ihr Inhalt anfangs eudämonisch, glaubt man sich von Geistern abhängig, die man zu beschwören, von den Naturerscheinungen, die man zu deuten sucht, so tritt mit der vergeistigten Religion auch ein geistiger, ethischer Gehalt der Weissagung hervor, und je mehr sich der Geist seiner Selbständigkeit gegenüber der Natur bewufst wird, um so mehr schwindet die natürliche Mantik, tritt der Geisterglaube gegen den ethischen Gottesglauben zurück. So gilt bei den Juden das Zitieren von Geistern, um Orakel zu erhalten, für etwas Verwerfliches.

Es fragt sich nur: Bleibt diese Form der Offenbarung durch Weissagung, die keineswegs blofs die Zukunft mitteilt, sondern ebenso über die Grundbedingungen des rechten Verhaltens zur Gottheit orientiert, in allen Religionen bestehen? Das Bedürfnis, in zweifelhaften Fällen, wo der Mensch vor eine schwere Entscheidung gestellt ist, durch einen Orakelspruch diese Entscheidung sich abnehmen zu lassen, wird so lange vorhanden sein, als die Menschen es noch nicht als ihre Pflicht erkennen, selbst nach ihrem besten Wissen und Gewissen die ethischen Entscheidungen zu treffen. Aber die höchste ethische Religion mufs alles derartige Orakelwesen ablehnen, da der dem Menschen immanente Gott ihn zugleich zu solcher ethischer Selbständigkeit erhebt, dafs er aus sich selbst heraus eine ethische Entscheidung treffen kann, und vollends ein müfsiges Offenbaren verborgener Dinge, blofs um Vielwisserei und Neugierde zu befriedigen, unter der Würde göttlicher Offenbarung steht.

Wenn man aber auch die Weissagung auf die Verkündigung religiöser Wahrheiten einschränkte, so mag man zugeben, dafs es Genien, Heroen in der Religion gibt, die ihr Geschautes als ein Neues ihrer Umgebung mitteilen. Aber dies bleibt entweder fremd und unverstanden oder es wird als „Offenbarung“ aufgenommen, zugleich aber persönlich angeeignet. In diesem Sinne gibt es eine Offenbarung durch Weissagung, die aber schliefslich doch von den Aufnehmenden selbst als Wahrheit erfahren, er-

kannt werden mufs. Für die höchste Religion gilt jedenfalls, dafs Alle gottgelehrt sein sollen, dafs alle äufsere Offenbarung schliefslich in die innere Offenbarung einmündet, die innere Gottesgemeinschaft in der Gottmenschheit, mit welcher die Freiheit des Prüfens, die Freiheit eigener Erfahrung und Erkenntnis untrennbar verbunden ist. (S. o. S. 143 f., 275 f.) Hier kann dann nur die innere Erfahrung und die religiöse Erkenntnis noch Gegenstand gegenseitiger freier Mitteilung sein.

Mit der Weissagung ist das W u n d e r t u n vielfach verbunden, das der Weissagung zur Beglaubigung dienen soll, und das Wunder gilt als des Glaubens liebstes Kind. Auch hier mufs man die verschiedenen Stadien des Bewufstseins unterscheiden. Die niedrigsten Religionsformen kennen wohl Eingriffe der Geister, aber keine Wunder. Da man von Zusammenhang, Gesetz, Ordnung noch keine Ahnung hat, kennt man auch keine Wunder. Wenn das Bewufstsein von der regelmäfsigen Naturordnung sich zu regen beginnt, so kann von Wunder die Rede sein, sobald man daneben doch noch die Vorstellung hat — wie im Polytheismus —, dafs ein Gott, der einem bestimmten Naturgebiet vorsteht, sich neben den gewöhnlichen Betätigungen in diesem Gebiete auf extraordinäre Weise betätigen wolle, wie denn auch gotterfüllte Menschen diese Kraft der extraordinären Betätigung empfangen haben. Wo sich aber der Sinn für Ordnung strikte ausbildet und man den gesetzmäfsigen Naturlauf als göttlich verehrt, da schwindet das Interesse an Wundern: wovon Congtse nicht sprach, waren „Wunder und die Geister“. Merkwürdig ist es, dafs im übrigen Altertum kaum irgendwo das Bewufstsein des Zusammenhanges der Welt so durchgeführt ist, dafs man um der Naturordnung willen Wunder für ausgeschlossen gehalten hätte. Götter, gottbegeistete Menschen, ja auch Dämonen sollen Wunder tun können. Auf der Stufe der Stammesreligion kommt es vor, dafs der Wundertäter die Macht seines Gottes durch erhabenere Wunder als die anderer Götter erweisen wollte, was übrigens im Mittelalter sich noch insofern zeigt, als die verschiedenen Mönchsorden durch gröfsere Wunder, insbesondere ihrer Stifter, sich den Rang ablaufen wollten. Im gesamten Altertum, dem semitischen wie dem hellenisch - römischen, sind die Wunder vorhanden. Wenn das einemal der supranaturale Gott durch extraordinäre Taten in der Natur, die seine Boten tun, seine Herrschaft zeigt, so tritt das anderemal die Vorstellung von dem immanenten Welt-

zusammenhange nicht strikt genug auf, als dafs nicht doch in demselben allerhand wunderbare Taten göttlicher Mittler ihre Stelle finden könnten. Christus scheint zwar selbst nicht allzuviel von Wundern gehalten zu haben.[1]) Nichtsdestoweniger werden genugsam Wunder von ihm und seinen Aposteln berichtet, und dafs Wunder auf Gräbern von Märtyrern geschahen, war ein in der alten Kirche weit verbreiteter Glaube.

Es ist ein völlig verändertes Bewufstsein, wenn Schleiermacher den Satz ausspricht: man pflege die Wunder der eigenen Religion ebenso bereitwillig zu glauben, wie die anderer Religionen zu bestreiten. Hier liegt eine Einschränkung des Wunderglaubens zu Grunde. Man ist im allgemeinen gegen dieselben mifstrauisch und macht nur zu Gunsten der eigenen Religion eine Ausnahme. Es ist auch nicht zu leugnen, dafs an diesem Punkte die fortschreitende naturwissenschaftliche und historische Erkenntnis das Gebiet der religiösen Vorstellung ändert. Die moderne Naturwissenschaft schliefst nicht etwa einzelne Wunder aus, sondern mufs annehmen, dafs die Naturgesetze ausnahmslos gelten, weil sonst ihre ganze Basis erschüttert ist. Man hat in diesem Sinne gesagt: einen Gott anzunehmen, der Gesetze gesetzt hat, um sie wieder umzustofsen, ist nicht frömmer als einen Gott anzunehmen, der diese Gesetze achtet. Ebenso setzt das sittliche Handeln des Menschen überall in seiner Naturbeherrschung die Gesetze voraus, auf die er sich verläfst.[1]) Man kann es also nicht als ein Vorurteil bezeichnen, wenn man die Wunder für religiös irrelevant erklärt. Wenn man sich dagegen sträubt, geschieht es, weil man sich durch heilige historische Traditionen gebunden glaubt. Denn für heute erwarten die wenigsten mehr Wunder und die sie erwarten, dürften in den meisten Fällen von einer sehr engherzigen, ja egoistischen Frömmigkeit nicht freizusprechen sein. In Bezug auf die Vergangenheit ist es aber schwer, den wirklichen Tatbestand zu ermitteln, wenn man bedenkt, wie sich in religiös aufgeregten Zeiten Wunder massenhaft und völlig unkritisch ein-

---

1) Matth. 12, 39. 16, 4; Luc. 11, 29; Joh. 4, 48. 14, 12.

2) Wenn man neuerdings vom empiristischen Denken aus die strikte Gesetzmäfsigkeit lockert und statt dessen nur ein regelmäfsiges Geschehen annimmt, das Ausnahmen zuläfst, so wird dadurch auch die Notwendigkeit des Denkens erschüttert und man hüte sich, ehe man diesen Bundesgenossen zur Verteidigung der Wunder zuzieht. Diese Skepsis wird der Religion überhaupt gefährlich, wenn sie mehr sein will, als ein psychologisches Phänomen.

stellen, und der Versuch einer nüchternen Kritik als unfromm gebrandmarkt wird.

In den Wundern vergegenwärtigt sich der Fromme in sinnlicher Gestalt die gegenwärtige Macht Gottes und die Harmonie des religiösen Geistes mit der Natur. Wer aber in der Religion der Gottmenschheit die Einheit mit der Gottheit gefunden hat, für den ist eine besondere Bezeugung Gottes auf extraordinäre Weise nicht nötig, da er überall die Spuren der Gottheit findet und weifs, dafs die Natur für die Harmonie mit dem Geist bestimmt ist, die durch die den Gesetzen der Natur entsprechende Tätigkeit des Geistes am besten und umfassendsten erreicht wird. Ja es ist wohl kaum zu leugnen, dafs ein einseitiges Sichverlassen auf Wunder zu einer Vereinzelung des religiösen Bewufstseins führt, die der Religion der Gottmenschheit diametral entgegengesetzt ist.

δ. Das Gebet.

Als die wesentlichste spezifische Äufserung des religiösen Lebens wird das **Gebet** angesehen. Auch dieses entwickelt sich mit den verschiedenen Stufen des religiösen Bewufstseins. Es ist bald privat, bald öffentlich, bald frei, bald formuliert. In der Naturreligion ist sein Inhalt meist die natürliche Eudämonie und die Bewahrung vor Schaden. Man hofft den Geist zu bereden, das, was man wünscht, zu tun. Auch hier bildet sich allmählich eine gewisse Virtuosität aus; es gibt Vorbeter, bestimmte Gebetsformeln, eine gewisse Art des Gebetsvortrags, die besonders wirksam sein soll, Wiederholungen derselben Worte. Daraus entstehen Zauberformeln, Verwünschungsformeln gegen Feinde, das heilige fixierte Wort hat göttliche Kraft. Es ist natürlich, dafs je klarer die Einsicht in das gesetzmäfsige Leben der Natur, in den gesetzmäfsigen Zusammenhang der Welt wird, um so mehr die Sphäre für dieses Gebiet zusammenschwindet. Man wird sich dessen bewufst, dafs das, was man diesem Zusammenhang gemäfs tun kann, man nicht zu erbitten braucht, was man nicht tun kann, auch durch Bitten nicht geändert wird, da die Gottheit die Ordnung selbst gesetzt hat. Daher nicht blofs einzelne, sondern Religionsstifter das Bittgebet völlig zurücktreten lassen, nicht blofs der Buddhismus in seiner ursprünglichen Form, auch Congtse, der ausdrücklich sagt, dafs er selten bete und dafs man tun solle, was Pflicht sei, und die Bestimmung erwarten, der er vertraut.[1]) Das

1) „Der Himmel erzeugt in mir die Tugend, was kann Kuan-ti mir tun?"

Gebet wird überhaupt verschieden behandelt in den Religionsformen, welche zum Pantheismus, zur Immanenz Gottes neigen, und in denen, welche zur Transcendenz neigen. Wenn die Religion sich über die eudämonistische Stufe erhoben hat, und der Inhalt des Gebets nicht mehr blofs Eudämonie, sondern geistige Gaben, Tugenden, Frömmigkeit, Bitte um den göttlichen Geist enthält, so wird das Gebet in der pantheistisch gefärbten Frömmigkeit nur Ausdruck der Empfänglichkeit des endlichen Geistes für die Mitteilung des göttlichen Geistes, und diese Bitte auszusprechen wird da, wo die Immanenz dieses Geistes gefühlt wird, überflüssig. Das Gebet geht hier in Betrachtung des Göttlichen, in Versenkung in das Göttliche über, wie in dem esoterischen Brahmanismus, in der Frömmigkeit der pantheistisch gerichteten Mystiker. Das Gebet als Gespräch des Menschen mit Gott hat ehrlich seine Stelle nur da, wo man Gott sich so vorstellt, dafs er durch Zureden sich geneigt machen läfst, wo man Gott anthropomorph vorstellt, wo man einen überweltlichen Gott hat, mit dem man Du auf Du stehen will, der nicht in der Gesetzmäfsigkeit des Weltlebens sich offenbart, sondern mit einzelnen Willensakten eingreift. Hier ist Raum für Gebete und Gebetserhörung, also in den semitischen Religionen. Da erscheint es als eine irreligiöse Ansicht, Gott an die Weltgesetze „gebunden“ zu denken; Gott kann sich „umstimmen“ lassen, er kann in seinen Weltplan mit aufgenommen haben, dafs er sich „umstimmen“ lassen will. Das Judentum ist voll solcher Anthropomorphismen und sie sind in das Christentum genugsam übergegangen. Allein es würde ganz verkehrt sein, ein Verschwinden der Religiosität da konstatieren zu wollen, wo das naive Bittgebet aufhört, das nur da wirklich seine Stelle hat, wo man noch keine Vorstellung von dem Weltzusammenhang hat. Sobald man sich darüber klar wird, dafs man als endlicher Mensch den göttlichen Willen weder beeinflussen noch kennen kann, so schmilzt das Bittgebet dahin zusammen, dafs man nur bedingt bittet „wenn es dein Wille ist“ oder dafs man unbedingt nur um Solches bittet, von dem man weifs, dafs es schon gewährt ist, wie das Kommen des Reiches, die Bitte um Gottes Geist. In beiden Fällen aber schwindet das Interesse am Gebet;[1] ein solches bedingtes Bitten ist die Anerkennung der Vorsehung und geht wieder in Kontemplation über. Dafs man die Wünsche,

1) Sehr merkwürdig ist in dieser Hinsicht die Stelle Joh. 11, 42.

die man hat, mit dem Gottesbewufstsein in Verbindung bringt, ist durchaus gerechtfertigt. Aber gerade das mufs dazu führen, sie unter dem Aspekt der Ewigkeit und im Zusammenhang der Weltordnung zu beurteilen und führt weniger zu direktem Bittgebet als zu einer Betrachtung, die die Wünsche auf das rechte Mafs zurückführt, und zu dem Bewufstsein, dafs, was wir ernstlich zu wünschen das Recht haben, wir auch mit allen Kräften selbst zu erreichen versuchen müssen in dem Vertrauen, dafs Gott am Ende doch der guten Sache zum Siege helfe. In der höchsten Religion, die eine Religion der Freiheit ist, kann es nicht für frömmer gelten, wenn jemand von lebhaftem Temperament und mangelhaftem Bewufstsein von dem Zusammenhang der Welt Gott in besonderer Weise anredet, als wenn ein anderer an Stelle davon in frommer Kontemplation sich ergeht, aus der er die Kraft für besonnenes Handeln entnimmt.

Auch das Dankgebet ist auf den verschiedenen Stufen verschieden bestimmt. Auf der eudämonischen, naturalistischen Stufe bezieht sich der Dank, der dort übrigens seltener ist als die Bitte, auf sinnliche Wohltaten; er wird für Vereinzeltes und von egoistischem Standpunkte ausgesprochen, z. B. wenn man aus Not gerettet ist, in der andere zu Grunde gingen, ja man dankt der Gottheit für die Vernichtung privater Feinde und besonders der Feinde des Stammes oder Volkes. Wo man sich zu ethisch-juridischen Gesichtspunkten erhoben hat, dankt man Gott für die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen. Wenn man sich gewöhnt, die Welt im ethischen Zusammenhang zu betrachten, so dürfen sich nicht mehr die momentanen Affekte in den Vordergrund drängen; man gewöhnt sich, jedes Ereignis nicht mehr zu der eigenen Eudämonie in Beziehung zu setzen, sondern zu fragen, was man aus demselben für das Reich Gottes machen könne, nicht aber bei der untätigen Betrachtung und dem Genufs des Erreichten stehen zu bleiben. Hier endet das Dankgebet in einer mit Kontemplation verbundenen dankbaren Stimmung, die wieder zu neuer Aktivität unter dem Impuls des göttlichen Geistes den Übergang bildet.

Wenn im Privatgebet zunächst noch ein bestimmter Antrieb freier Art zum Beten vorhanden ist, so ist das von der Gemeinschaft angeordnete oder vollzogene Gebet in der Gefahr, mechanisiert zu werden. Wenn der Vorbeter für alle betet, entweder ein freies Gebet oder eine feste Gebetsformel, so sind im ersten

Fall die einzelnen vom Vorbeter, im zweiten Fall von der Formel abhängig. Gerade die Gebete, die an sich ausgezeichnet werden, das persische Honover, das christliche Vaterunser, haben sich gefallen lassen müssen, dem Gebetsmechanismus zum Opfer zu fallen. Ist eine Kirche theokratisch bestimmt wie die muhamedanische oder die römisch-katholische, so wird jedem eine Gebetsordnung vorgeschrieben, die leicht im opus operatum ausartet, während in der griechischen Religion von den Staatskulten abgesehen das Gebet völlig frei war. Im gemeinsamen Gebet kann man sich durch das Gefühl der Gegenseitigkeit für das gemeinsame Ziel, die gemeinsame Aufgabe stärken, indem alle den gemeinsamen Besitz des göttlichen Geistes sich vergegenwärtigen, dessen Fortdauer und Wachstum sie wünschen. Aber auch hier wird man zugeben müssen, dafs die Anrede an Gott mehr die phantasiemäfsige Form der Darstellung des Inhaltes ist, wie denn oft genug zu beobachten ist, dafs die öffentlichen Gebete nicht viel anderes als den Inhalt der Kontemplation enthalten, das Wohl des Staates, den sozialen Wohlstand, den Fortschritt des Reiches Gottes, und je mehr Einzelbetrachtungen der Gottheit vorgetragen werden in freiem Gebete, um so mehr erscheinen dieselben in Wahrheit als Mitteilungen an die Hörenden. Die Wünsche, die man hat, sollen durch die Verbindung mit dem Gottesbewufstsein gereinigt, auf ihr Mafs zurückgeführt werden, was eben in der Kontemplation geschieht, und so gereinigt sollen sie auch in Handlungen übergehen. Der Einheit mit Gott wird sich der Fromme aber in der mit Anbetung, d. h. mit dem Affekt der Bewunderung und Ehrfurcht verbundenen Kontemplation bewufst.

ε. Die religiöse Kontemplation.

Es ist selbstverständlich, dafs die Kontemplation, die ebenfalls private und gemeinsame ist, erst eintreten kann, wenn die Intelligenz und die Phantasie genugsam ausgebildet sind, um über vereinzelte Eindrücke hinaus zu zusammenhängenden Betrachtungen fortzuschreiten. Sie findet sich darum erst in den höheren Religionen, die einen geistigen Charakter tragen. Von der wissenschaftlichen Betrachtung ist sie durch ihren populären Charakter unterschieden, dadurch dafs Phantasie, Affekt und Gefühl hervorragend beteiligt sind, wie sie ja auch in Anbetung ausmündet, die aber nicht notwendig zu einer besonderen Anrede an Gott werden mufs. Sie hat deshalb vielfach poetische und

rhetorische Form. Die Gröſse der Gottheit und ihre Tätigkeit in der Welt, besonders in der Menschenwelt will man sich hier vergegenwärtigen und durch solche Betrachtung die Stärke, Innigkeit, Dauerhaftigkeit des religiösen Bewuſstseins heben, was besonders durch die gemeinsame Kontemplation geschieht. Der Inhalt der Kontemplation wird von dem Inhalt der gegebenen Religion abhängen. Sie kann das Leben der Natur wie das geistige Leben, das Leben des einzelnen wie das Leben der Geschichte, sowohl der eigenen Nation wie der Weltgeschichte, unter göttlichem Aspekte umfassen und wird um so reicher sein, je umfassender der Geist gebildet ist; sie kann sich auf traurige und frohe Erlebnisse, auf sittlichen Niedergang und sittliche Erhebung richten. Die gemeinsame Kontemplation kann natürlich nur in der Form stattfinden, daſs jedesmal Einer redet; aber es hängt auch wieder von der Bildung ab, ob man in der Gemeinschaft nur einen oder viele reden lassen kann. Es wird nicht berechtigt sein, wenn bei der gemeinsamen Kontemplation der einzelne seiner momentanen Inspiration Ausdruck gibt, da nur eine zusammenhängende und geordnete Rede Eindruck machen kann. Auch ist hier eine der gröſsesten Schwierigkeiten, den Gebildeten und nicht Gebildeten gleichmäſsig gerecht zu werden, und das herauszuheben, was den einen nicht trivial und den anderen nicht zu hoch vorkommt und über ihr Verständnis hinausgeht; auch die Form, in der ein an sich guter Inhalt vorgetragen wird, ist nicht gleichgültig. Wo die Kultur fortgeschritten ist, kann auch der Inhalt der Kontemplation schriftlich niedergelegt werden und dient dann als „Erbauungsbuch“; es entstehen solche Sammlungen, die oft so glücklich ausgewählt sind, daſs sie den Charakter einer bestimmten Glaubensweise trefflich ausdrücken, und dann werden sie im gemeinsamen Kultus als Vorleseschriften verwendet, ja sie können im weiteren Verlauf den Charakter von heiligen Schriften annehmen und für besonders inspiriert gelten.

Wir finden solche Kontemplation in heiligen Büchern, welche den Inhalt ihrer Religion, sei es in Geschichtserzählungen und -betrachtungen, sei es in Form von Hymnen, Briefen oder anderen Darstellungen religiöser Erfahrungen zum Ausdruck bringen (nicht in heiligen Büchern, die nur zeremoniale Vorschriften aller Art enthalten). Wir finden sie aber auch in den Beamtenpredigten der Chinesen gerade so gut wie in Vorträgen von Schriftgelehrten in Synagogen, oder in erbaulichen Reden

von Stoikern oder erbaulichen Schriften von religiösen Schriftstellern in der brahminischen, buddhistischen, griechischen, jüdischen, muhamedanischen und christlichen Literatur. Es ist diese Literatur nicht wissenschaftlich, und doch streift sie oft an den wissenschaftlichen Charakter heran. Es wird von dem Charakter einer Religion abhängen, ob sie neben der phantasiemäfsigen, gefühlsmäfsigen Betrachtungsweise auch das Bedürfnis einer streng wissenschaftlichen Erkenntnis hat. Die brahminischen und buddhistischen Schriften haben diesen Unterschied meist noch nicht in aller Strenge zur Durchführung gebracht. Wenn hier theoretische Erkenntnisse gewonnen werden, so sind sie doch meist noch mit der kontemplativen Darstellungsweise verbunden. Man kann dasselbe von manchen griechischen Philosophen sagen, von späteren stoischen und neupythagoreischen, nicht selten von Schriften Platos, wo er einen Mythos zum Ausdruck seiner Gedanken wählt, von Plutarchischen Schriften. Um den Unterschied zwischen der kontemplativen und der wissenschaftlichen Betrachtung klar auszubilden, dazu ist notwendig, nicht, dafs der Geist sich von der Religion emanzipiert hat, aber dafs er so sehr seiner selbst mächtig geworden ist, dafs er über die unmittelbare gefühls- und phantasiemäfsige Form der religiösen Produktion bewufst hinausgeht und seine religiösen Vorstellungen zum Objekt wissenschaftlicher Betrachtungen machen kann. Dazu gehört eine bewufste Unterscheidung zwischen der rein erkennenden Funktion und der phantasie- und gefühlsmäfsigen Funktion, welche die Intelligenz in ihre Dienste nimmt, was sich meist darin zeigt, dafs an religiösen Vorstellungen Kritik geübt wird. Man kann sagen, dafs eine solche Unterscheidung bei den Philosophen hervortritt, welche die populäre Religionsform hinter sich lassen und läutern und nun nicht blofs eine neue Form der Religion an die Stelle setzen, wie es gegenüber der Vedischen Periode in den Upanishaden und in der Vedantaphilosophie geschieht, sondern zugleich das philosophische Erkennen des göttlichen Inhalts in methodischer Form durchführen, wie das z. B. bei den Griechen vor allem Aristoteles getan hat, wie es muhamedanische Philosophen wie Averroes getan haben, der ganz bewufst Untersuchungen über Philosophie und Theologie anstellt. Am klarsten ist dieser Unterschied zum Bewufstsein gekommen in der christlichen Wissenschaft und zwar ganz ebenso in der Theologie wie in der Philosophie. Im Christentum wird die populäre Erbauungsliteratur und die klare

Erkenntnis göttlicher Dinge bestimmt unterschieden, wie Origenes schon den Unterschied zwischen Glauben und Wissen macht, ein Problem, das in der christlichen Ära nicht wieder verschwunden ist. Nur ist der Ausdruck nicht ganz richtig, dafs man zwischen Glauben und Wissen unterscheiden müsse, man mufs mindestens sagen: zwischen dem populären Glauben und dem wissenschaftlichen Erkennen. Denn das wissenschaftliche Erkennen beansprucht auch den Glaubensinhalt, nur in wissenschaftlicher, durch Kritik geläuterter Form, zu besitzen, wodurch übrigens nicht ausgeschlossen ist, dafs diese Erkenntnis auch auf den Willen Eindruck machen und von einem Gefühl der Befriedigung, einem Wertgefühl begleitet sein kann. Wo nun die wissenschaftliche Erkenntnis sich klar herausgebildet hat, da wird die populäre Kontemplation privater und öffentlicher Art zu ihr in Verhältnis gesetzt werden müssen. Die wissenschaftliche Betrachtung ist präziser als die Kontemplation, deren unmittelbarer Zweck mehr die Belebung des Gefühls und der Phantasie ist. Daher wird die Kontemplation, um nicht in der Irre zu gehen, sich an der wissenschaftlichen Erkenntnis zu orientieren haben. Ob freilich derjenige, der sich zu der letzteren erhoben hat, noch viel Geschmack an der Kontemplation finden wird, könnte man fragen. Denn er hat den Inhalt seiner Religion in der geläutertsten Form. Sein religiöses Phantasiebedürfnis wird er aber wohl lieber in ästhetischer als in kontemplativer Form befriedigen. Indes darf man nicht übersehen, dafs die Anwendung der Erkenntnis auf die individuellen Verhältnisse auch dem reflektiertesten Denker von Zeit zu Zeit Bedürfnis ist, um so sein Gefühl unmittelbar beleben zu lassen und nicht blofs in der mehr abstrakten Weise des Erkennens, wozu dann allemal diejenige Art der Kontemplation am geeignetsten ist, die durch ihre Unmittelbarkeit das religiöse Gefühl wie durch ihre edle Form das ästhetische Gefühl anspricht, die mit der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht in Konflikt kommt und dem ausgebildeten Sinn für Wahrheit keinen Anstofs gibt. Das kann gewifs am ehesten in derjenigen Religion erreicht werden, welche ihrem Inhalt nach sowohl das Erkennen zu befriedigen vermag, wie sie den Geist zur selbständigen Entfaltung seiner übrigen psychologischen Funktionen am kräftigsten anregt.

Resultat.

Die spezifischen Äufserungen der Religion sind zunächst sinnlich bestimmt, sowohl Opfer wie Sakramente, sowohl Mantik und Wunder wie Gebete. Wird aber die Religion auf die geistige Höhe gehoben, so werden die Opfer zu Tätigkeiten sittlicher Art im Dienste des Reiches Gottes, die Sakramente höchstens zu symbolischen Gemeinschaftshandlungen, die aber auch als solche nicht völlig ohne Bedenken für die geistige Religion sind. Die Weissagung und Mantik geht in gegenseitige Mitteilung religiöser Erfahrungen und Erkenntnisse über; die sie begleitenden Wunder verlieren ihre anfängliche Bedeutung mit der fortschreitenden Erkenntnis und verschwinden in dem Bewufstsein, dafs sich Gott überall in dem ganzen Zusammenhang des Weltlebens offenbart und dafs wir zu einer gesetzmäfsig bestimmten, den gesetzmäfsigen Zusammenhang berücksichtigenden Tätigkeit im Dienste des Reiches Gottes berufen sind. Das Gebet endet in dem Geiste des Gebets, der sich in der mit Anbetung verbundenen Kontemplation einen angemessenen Ausdruck gibt und die Kontemplation selbst steigert sich in der höchsten Religion zu einer klaren Erkenntnis für diejenigen, die derselben fähig sind.

Es scheint demnach, dafs diese spezifischen Betätigungen der Religion hinter der religiös bestimmten Ethik, Ästhetik und Erkenntnis in der höchsten Religionsform allmählich verschwinden. Es erübrigt noch die Darstellungsmittel der Religion für ihre spezifischen Äufserungen und die spezifisch-religiöse Gemeinschaft ins Auge zu fassen.

b) Die Darstellungsmittel des religiösen Bewufstseins.

Es erübrigt nun noch, die Darstellungsmittel der Frömmigkeit und was hiermit in engster Verbindung steht, die Orte und Zeiten des Kultus zu berücksichtigen. Zur Darstellung des religiösen Gehalts können entweder Symbole oder Worte verwendet werden. Zu den Symbolen gehören die Gebärden, dann aber durch die Natur selbst gegebene Symbole, sowie vom Menschen gemachte Symbole, schliefslich symbolische Handlungen, kultische dramatische Darstellungen bis zu heiligen Prozessionen. Verwandt den Symbolen sind die Reliquien; die Religionen sind voll von solchen Symbolen und man kann auch hier einen Fortschritt in der Symbolik der Religion von den niedrigsten bis zu den höchsten Religionen wahrnehmen, ohne dafs jedoch die uralten anfänglichen Symbole jemals völlig verschwunden wären.

α) Gebärden.

Das Erste, wodurch der Mensch seine religiöse Erregung ausdrückt, sind Gebärden; diese Gebärden nehmen die verschiedensten Formen an und es sind hierbei auch physiologische Einflüsse mafsgebend. Die Gebärden, durch welche die Menschen ihre Frömmigkeit darstellen, sind auch verschieden als der Ausdruck für das verschiedene Empfinden. Es ist nicht zufällig, wenn der Muhamedaner seine Unterwürfigkeit in seinen Gebärden ausdrückt, während der Grieche, seine Hände zum Himmel erhebend, stehend betet und die Christen bei den Gebeten bald knieend, bald stehend die Hände falten und meist gesenkt vor sich hinblicken, gleichsam alles Störende von sich abzuhalten suchen. Aber es kommen zu den einfachen Gebärden schon in niederen Religionen noch komplizierte. Um die Einheit mit dem Gott in Naturreligionen darzustellen, werden oft Tänze aufgeführt, welche das Naturleben, das Geschlechtsleben insbesondere nachahmen. Um ganz von dem Gott erfüllt zu sein, wendet man allerhand rasende Bewegungen an, welche schliefslich den Menschen in Ekstase versetzen, und es ist merkwürdig genug, dafs nicht blofs das Schamanentum solche Bewegungen kennt, sondern ganz ebenso der monotheistische Muhamedanismus in seinen tanzenden Derwischen. In ähnlicher Weise suchen die Fakire in Indien übernatürliche Leistungen durch allerhand künstliche Bearbeitung des Körpers zustande zu bringen.

Diesen Gebärden der verschiedensten Art liegt eine ganz bestimmte Auffassung des Verhältnisses des Menschen zum Göttlichen zu Grunde. Da wo der Mensch seine Persönlichkeit noch nicht zu wahren weifs, wo er in der Natur noch das Göttliche sieht, in ihrer Macht oder in ihrem Leben, da ist nichts natürlicher als dafs er sich am meisten dem Göttlichen nahefühlt, wenn er sich selbst ganz von diesem Naturleben durchdrungen weifs, wie es sich in seiner doppelten Form, der belebenden und der vernichtenden darstellt. Da ergreift die Wut des Gottes den Menschen zu wilden orgiastischen Darstellungen, oder zu Selbstverstümmelungen aller Art. Er verliert sich selbst. Aber auch auf den Stufen des religiösen Lebens, wo der Mensch in der Gottheit die letzte höchste Einheit erblickt, in welcher alles Endliche untergeht, wird wieder ein Zustand eintreten, der sich in einer völligen Versenkung, einer Ekstase darstellt, in der er eben sich selbst verliert, um mit der Gottheit eins zu werden, so im Brahmanismus: in der höchsten

Andacht schwindet alles Bewufstsein. Dafs der Typus des buddhistischen Frommen auch der einer stillen Ergebung ist, wie ihn die Buddhastatuen darstellen, versteht sich nach dem Charakter dieser Religion von selbst. In Religionen ferner, welche die Gottheit als den überweltlichen Herrn auffassen, und den Menschen ihm gegenüber nur wie ein Gefäfs in der Hand des Töpfers, ist es auch durchaus natürlich, dafs ekstatische Zustände als wertvoll angesehen werden, weil sie voll die Unterwürfigkeit, das völlige Sichselbstaufgeben dem Herrn gegenüber zum Ausdruck bringen, wie denn der Stifter der muhamedanischen Religion genugsam solche Zustände durchlebt hat. Mag dabei auch Epilepsie mitwirken, es ist doch zugleich eine religiöse Ekstase, die auch sonst im Muhamedanismus als etwas Wertvolles gilt (tanzende Derwische). Auch die jüdischen Prophetenschulen kannten solche ekstatischen Zustände. Bei den klassischen Propheten sind sie insofern gemildert, als sie ihrer Visionen sich bewufst sind, wenigstens in demselben Mafse, als sie selbst ethische Persönlichkeiten sind und ihr Gott mit ethischen Eigenschaften ausgestattet ist. Wenn in dem Christentum solche Zustände sich noch mannigfach zeigen, so sind sie teils auf jüdische, teils auf neuplatonische Einflüsse zurückzuführen. Denn das eine Mal ist Gott doch noch aufgefafst als der Herr, der seinen Knecht über sich selbst hinaushebt und ihn himmlische Dinge sehen läfst, das andere Mal ist Gott das überseiende Licht, das den irdischen Menschen blendet und sein Bewufstsein aufhebt, wenn er sich ihm naht. Die Tendenz ganz von der Welt sich abzusondern kommt bei den Omphalopsychiten besonders in ihren Gebärden zu Tage. Die, welche sich im Zustande solcher Verzückung befinden, wie stigmatisierte und verzückte Heilige gelten bei dem Volke als besonders gottbegnadet. Wo dagegen die Religion der Gottmenschheit zu reinem Ausdruck kommt, schwinden auch diese ekstatischen Zustände. In dem Verhältnis der Kindschaft haben sie keine Stelle. Das Bewufstsein des Menschen ist hier zu sehr seiner selbst mächtig; Gott ist der Seele dauernd immanent, nicht blofs in Momenten der Verzückung; der Mensch verliert sich nicht in Gott, sondern weifs sich in Gott und Gott in sich. Wie schon in Griechenland die wilden orgiastischen Darstellungen der Mänaden und Bacchanten der ruhigen Gröfse des Dionysostheaters und seiner gewaltigen Dramen in der humanen Religion wichen, so müssen erst recht in der Religion der Gottmenschheit, wo Gott dem Menschen

dauernd innewohnt, die ekstatischen Zustände und Gebärden verschwinden. Es wird sich vielmehr die dauernde fromme Grundstimmung ungesucht in der Gebärde des Menschen dauernd ausdrücken, in der harmonischen Erscheinung der Persönlichkeit, die darum nicht der charaktervollen Individualität zu entbehren braucht. Da wird auch der Unterschied zwischen besonders frommen Gebärden als Ausdruck der frommen Erregung und zwischen anderen Gebärden ein viel geringerer werden. Zweifellos gibt es auch hier Höhen der Kontemplation, die in Anbetung ausmündet; aber es ist das doch nichts anderes als die Erscheinung einer Grundstimmung, die immer da ist; und dafs sich eine solche besondere Höhe des Bewufstseins auch wieder besonders im Leibe abspiegelt, ist eine durchaus natürliche Erscheinung. Von irgendwelchen Bemühungen, sich durch besondere Gebärden in eine besondere Stimmung versetzen oder als fromm darstellen zu wollen, kann hier nicht die Rede sein. Die Erscheinung der Frömmigkeit in den Gebärden ist hier eine durchaus natürliche, aber doch zugleich durch die ethische Bestimmtheit der Persönlichkeit harmonisierte. Man hat von denen, die sich mit der Pflege der Frömmigkeit berufsmäfsig abgeben, eine besonders fromme Haltung in ihren Gebärden und Reden oft genug verlangt, eine Sprache Kanaans; und es haben manche geglaubt, dadurch sich besonders auszeichnen zu müssen, indem sie alle natürliche Lebhaftigkeit durch eine stereotyp heilige Miene erdrücken. Solche Monotonie ruht noch auf der Vorstellung, dafs das Natürliche Gott feindlich sei. Die Gebärden werden vielmehr der natürliche Ausdruck des frommen Bewufstseins sein müssen, weil die Frömmigkeit dem Menschen natürlich ist. Die durch die Immanenz Gottes im Menschen hervorgerufene Harmonie der Persönlichkeit spiegelt sich in den Gebärden auf individuelle Weise ab. Den Gebärden schliefst sich die besondere Kleidung an, die da überall sich findet, wo sie die Vertreter des spezifisch religiösen Berufes (Priestertum, Mönchtum, Prophetentum) von den Laien unterscheiden soll, und die nach Art der Religionen und Kulturstufen verschieden ist, oft auch eine Fülle von Symbolik in sich fafst. Dafs sie für die höchste Religion, welche wenigstens nach ihrem Prinzip einen besonderen Klerus nicht braucht, nicht notwendig sei, versteht sich von selbst.[1])

1) Wie z. B. die Brüdergemeinde beweist.

β) Heilige Objekte als religiöse Symbole.

Aufser den Gebärden, d. h. dem eigenen Leibe verwendet die Religion natürliche Dinge zu Symbolen, teils indem sie dieselben so beläfst, wie sie die Natur gibt, teils indem sie dieselben selbst gestaltet und dadurch ihnen bewufst den Stempel des religiösen Geistes aufdrückt. Auf den niedrigsten Religionsstufen ist man noch nicht über den Charakter des Symbols klar. Man glaubt in einzelnen Naturobjekten das Göttliche selbst zu sehen, weil man das Geistige und Sinnliche nicht genugsam zu scheiden vermag. Man kann die Fetische dahin rechnen. Sie sollen Materialisierungen der Geister sein; man vermag noch nicht zwischen dem Geist und dem Naturobjekt scharf zu unterscheiden; da aber doch auch die Geister sich verschieden materialisieren können, so ist hierin doch eine dunkle Ahnung davon, dafs der Geist von seiner Erscheinungsform sich unterscheidet. Es ist doch nicht die Meinung, dafs das Objekt selbst der höhere Geist sei, sondern nur, dafs es der Sitz des Geistes sei. So sind heilige Steine vielfach vorhanden, besonders Meteorsteine, und in den höheren Religionen findet man die Reste davon z. B. in dem Jupiter Lapis, so in dem Steine, den Jakob salbte,[1]) so in dem heiligen Stein der Kaaba. Aber auch Einzelwesen der lebenden Natur sind Sitze von Geistern und Göttern, so heilige Bäume, die in allen arischen Religionen vorkommen, besonders aber Tiere, die verehrt werden bei den Indianern und anderen Völkern im Totemismus und noch bei den Ägyptern. Hier wird der Baum, das Tier zur Erscheinungsform des Göttlichen. Als das Bewufstsein weiter fortgeschritten war, wurden dann die Götter von ihrem materiellen Sitze unterschieden und die Naturobjekte wurden Symbole des Göttlichen, z. B. die Tauben der Venus, der Adler des Zeus usw. Es wurden aber auch Symbole des Göttlichen gemacht. Es wurden rohe Steinsäulen bei Semiten und Holzpuppen bei den Griechen, zoomorphe Bilder der Gottheit in Ägypten geschaffen. Schliefslich wurden die Bilder der Götter selbst menschenähnlich und ihnen Tiere als symbolische Prädikate beigegeben, die Eule der Athene, der Specht dem Mars, usw. Wie hier eine ungeordnete Phantasie willkürlich schaltete, zeigen die indischen Götterbilder, wo vielarmige, vielköpfige Götzen sich finden, die Phantasie in das Mafslose schweift, weil in dem Brahm kein Prinzip der Begrenzung liegt, während die mafsvolle

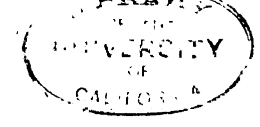
---

1) Genes. 28, 18.

plastische Phantasie der Griechen das Göttliche im menschlichen idealisierten Bilde zur Darstellung brachte. Als die Erhabenheit Gottes in der hebräischen Religion zum Durchbruch kam, entstand das Verbot, die Gottheit bildlich darzustellen, das freilich nicht immer befolgt wurde, da sogar zoomorphe Götterbilder vorkamen. Das Christentum hat zwar die Geistigkeit Gottes auf das höchste gesteigert, aber doch hat sich auch in ihm die Materialisation des Göttlichen wieder gezeigt. Das Kreuz wurde wieder aus einem Symbol ein heiliges Objekt, mit dem man Dämonen verscheuchen konnte. Man weiht Amulete, die göttliche Kraft besitzen sollten; das Skapulier mit dem Bild der heiligen Jungfrau spielt eine grofse Rolle als Schutzmittel, die Hostie ist der gegenwärtige Gott. Wenn in all diesen Dingen Reste der Naturreligion wieder hervortreten, so ist auf der anderen Seite das Christentum auch dem Bilderdienste nicht fern geblieben. Die Götterbilder leben wieder auf in Bildern der Madonna und der Heiligen, denen man nicht *λατρεία*, aber doch *προςκύνησις* angedeihen läfst, und diesen Bildern wird nicht selten wundertätige Kraft zugeschrieben. Ja man ging soweit, selbst Reliquien von Heiligen oder Reste von Christi Kleidern oder seinem Kreuz für wundertätig zu erklären. Auch Reste von zoomorphen Kulten zeigten sich, wenn auch in vergeistigter Form, darin, dafs den Evangelisten Tiere zu eigen gegeben wurden, wie den antiken Göttern oder wenn der heilige Geist in Gestalt einer Taube erscheinen sollte. Wenn in alle dem sich Einflüsse ungeistiger Stufen der Religion auch im Christentum erhalten haben, so hat dasselbe doch nach anderer Seite einen grofsen Fortschritt selbst über das Judentum hinaus gemacht. Hatte das Judentum, völlig richtig gegenüber dem niedrigen Standpunkte, der aufser stande war das sinnliche Bild von dem, was es darstellen sollte, zu unterscheiden, die bildliche Darstellung der Gottheit verboten, so hat das Christentum, besonders in den Formen, welche seine Geistigkeit erkannten und durchführten, auch hier seine Freiheit bewiesen, indem es dieses Verbot nicht anerkannte. Das konnte von einem so hohen Standpunkte aus geschehen, der es gelernt hatte, nicht nur das sinnliche Bild von dem, was das Bild darstellt, zu unterscheiden, sondern der die Geistigkeit Gottes so hoch stellte, dafs er der Gefahr nicht mehr ausgesetzt war, durch eine bildliche Darstellung zur Versinnlichung des Göttlichen verleitet zu werden. Hier war es möglich die Gottheit in Menschengestalt darzustellen, weil kein Mensch mehr Gott im Ernste sich

als Menschen vorstellte, weil man vielmehr klar die Phantasieanschauung, die das Göttliche symbolisierte, und die Erkenntnis, welche wufste, dafs dies eben nur ein Symbol Gottes sei, das inadäquat ist, zu unterscheiden verstand. So war es möglich, für einen Standpunkt, der sich bei dem Anschauen solcher Bilder bewufst war, dafs sie nur nach der einen oder anderen Seite ein Symbol des Göttlichen sein sollten, die Bilder zuzulassen. Es ist übrigens in dieser Hinsicht bezeichnend, dafs wundertätige Madonnen und Heiligenbilder meist künstlerisch völlig wertlos sind, während die grofsen religiösen Kunstwerke schwerlich jemand dazu verleitet haben, das Bild für eine Erscheinung des Göttlichen selbst zu halten, z. B. die Madonnen der Künstler für die erscheinende Göttin zu nehmen. Wer von der Gröfse des Kunstwerks ergriffen ist, der mufs eben wissen, dafs es sich hier um eine symbolische Darstellung himmlischer Glorie handelt, die niemals etwas anderes ist als ein Bild. Ja man kann noch weiter gehen und sagen, dafs z. B. Protestanten völlig imstande sind die Assunta eines Titian zu geniefsen; gerade weil sie an eine wirkliche Himmelfahrt der Madonna nicht glauben, sehen sie in ihr ein Symbol der himmlischen Glorie, die in das Erdenleben hineinscheint, das Symbol des Göttlichen, das einen Menschen verklärt und beseligt und der Vollendung näher bringt.

Dei Symbole, deren sich die Religion bedient, ändern sich also mit der Entwickelung des religiösen Bewufstseins, einmal insofern als zunächst der Geist aufser stande ist, die sinnliche Erscheinung und das übersinnliche Göttliche auseinanderzuhalten und sich in seinem völlig zerstreuten Bewufstsein an gegebene einzelne Naturobjekte der toten oder lebenden Natur hält, die ihm mit dem Göttlichen zusammenfliefsen, obgleich er zugleich ahnt, dafs doch an diese einzelne Materialisierung das Göttliche nicht absolut gebunden ist. Da kann es denn auch geschehen, dafs er solche Objekte, an die das Göttliche gleichsam gebunden ist, wieder als Mittel verwendet, um übernatürliche Wirkungen mittels derselben auszuüben. Dann löst sich der Geist mehr von der Natur los; da erscheint ihm das sinnliche Objekt nur als ein Symbol des Geistigen; er fängt nun an, das Göttliche in Bildern sich zu symbolisieren, die er selbst m a c h t; freilich wenn das Objekt fertig ist, ist er wieder in Gefahr, den menschlichen Ursprung des Bildes zu vergessen. Es steht ihm dann wieder wie eine Inkarnation des Göttlichen selbst gegenüber. Der Gott wohnt in



seinem Bilde und wird in ihm verehrt. Diese Bilder ahmen zuerst tote oder lebende Naturobjekte nach, bis der Mensch zu dem Bewufstsein gekommen ist, dafs im Menschen das Göttliche am besten dargestellt werden kann, weil er selbst seiner göttlichen Abkunft sich bewufst wird. Je klarer sein Bewufstsein von der Geistigkeit der Gottheit fortschreitet, um so mehr wird er zwischen dem Bild als Symbol und der Gottheit selbst unterscheiden. Hier kommt es aber auch wieder bei der Symbolik auf den Gehalt der Religion an, welche die Phantasie beeinflufst, wie die Buddhabilder einen ganz besonderen Typus darstellen, den der Versenkung, die Bilder der Brahminischen Religion eine mafslose Phantasie bezeichnen, während die griechischen Götterbilder der konkreten mafsvollen Religion der Humanität entsprechen. In den transcendenten Religionen, welche die göttliche Erhabenheit repräsentieren, fallen alle Symbole fort, welche Göttliches in sinnlicher Gestalt abbilden, während in der christlichen Religion, welche die Immanenz des Göttlichen im Menschen mit der Transcendenz verbindet, die Symbole wiederkehren. Wenn sich hier in der Popularreligion Nachwirkungen tiefer stehender Religionen zeigen, so ist doch der, welcher die Geistigkeit Gottes erfafst hat, frei genug, um das Symbol des Göttlichen als Phantasieobjekt von dem Göttlichen selbst zu unterscheiden und das Göttliche selbst nicht zu versinnlichen. Denn wenn er auch weifs, dafs die Gottheit im Menschen wirksam ist und diese Gottmenschheit auch im Bilde sich vergegenwärtigt, so vergifst er deshalb nicht, dafs der dem Menschen immanente Gottesgeist zugleich unendlich erhaben über den Menschen ist. Man kann also der Religion des Geistes nicht das Recht absprechen, das Göttliche in künstlerischer Form zu symbolisieren, aber freilich in künstlerischer Form; denn wenn man das Göttliche in Holzpuppen oder Amuleten oder Kleiderresten und Reliquien materialisiert fände, so würde das bedeuten, dafs man sich nicht mehr dessen bewufst ist, dafs das Göttliche eben nur durch die Phantasie in dieser Weise symbolisch vorgestellt wird und nicht an einzelne Objekte gebunden ist. Das klare Bewufstsein des mit freischwebender Phantasie produzierenden Künstlers, und des nachkonstruierenden Beschauers weifs, dafs das, was die Phantasie hervorbringt, eben ihr Produkt ist, und hat eine zu klare Vorstellung von der göttlichen Erhabenheit, um alle anthropomorphisierenden Tätigkeiten der Phantasie für etwas anderes als eine rein nur Symbole produzierende Aktion zu halten.

γ. Die symbolischen Handlungen.

Aufser den Symbolen gibt es auch symbolische Handlungen als Äufserungsmittel der Religion. Man kann auch hier sagen, dafs man von einem anfänglichen sinnlichen Realismus, der die Sache und das Symbol nicht unterscheiden kann, sich zu Handlungen erhebt, die blofs noch die Sache bedeuten. Es ist oben darauf hingewiesen worden, wie die sinnlich-realistisch gemeinten Opfer und Opfermahlzeiten, wie die anfangs realistisch gemeinten Waschungen zu symbolischen Handlungen wurden. (S. o. S. 295 f.) Und doch ist es selbst im Christentum nicht voll gelungen, den symbolischen Charakter dieser Handlungen im Abendmahle und der Taufe rein zu wahren; und es ist gewifs nicht zufällig, dafs diese sinnlich-symbolischen Handlungen immer wieder in ihrer Deutung schwankend, zu dem Aberglauben verleiten, dafs mit sinnlichen Mitteln geistige religiöse Güter gewonnen werden können. Es gibt ferner eine Fülle von zeremoniellen Handlungen, welche eine religiöse Weihe bezeichnen und die ganz besonders in den wichtigsten Lebensmomenten stattfinden, dann aber auch auf tote Objekte übertragen werden, denen infolge der Weihe eine göttliche Kraft zugesprochen wird. So werden schon in den kulturlosen Religionen Weihungen an den Neugeborenen vorgenommen, Beschneidung oder Waschungen, dann werden bei dem Eintritt der Pubertät wieder besondere Zeremonien vollzogen, ebenso bei Hochzeiten, endlich auch bei der Übernahme besonders wichtiger Ämter, des Königs- oder Priesteramtes. Alle diese und ähnliche weihevollen Handlungen haben wohl ursprünglich die Bedeutung, göttliche Gnaden direkt mitzuteilen und sind sakramental zu verstehen; aber schliefslich geht das Sakramentale in das Symbolische über, je geistiger die Religion wird. Aus den Kraftmitteilungen werden dann Zeichen dafür, dafs die Gottheit selbst sich dem Menschen mitteilen will, nicht durch die Symbole, sondern in geistiger Weise; und doch entsteht auch hier das wunderliche Schwanken zwischen Realismus und Symbolismus, wie z. B. in den Weihen der Mysten in den antiken Mysterien, aber auch noch in dem Christentum, wo Objekte und Personen geweiht werden, vom Weihwasser und der geweihten Hostie bis zu der Priesterweihe, und gewifs der symbolische Charakter der Handlung nicht immer gewahrt wird. Halb symbolisch, halb realistisch waren auch die Schaustellungen in den griechischen Mysterien. Man stellte für die Mysten das Leben des

Gottes dar; an diesem Leben sollten die Schauenden in der Form des Schauens, des Erlebens im Schauen teilnehmen. Dafs hier das göttliche Leben selbst erlebt werde, glaubte man vielleicht, aber zugleich war man sich doch dessen bewufst, dafs es sich nur um symbolische Handlungen handelte, die die Geschichte des Gottes lebhaft vergegenwärtigten. Ganz ähnliches findet sich schon in der ägyptischen Religion, wo die Geschichte des Osiris und der Isis von den Priestern dargestellt wurde. Auch das Christentum weist solche Handlungen im Kultus auf, besonders im griechischen Kult wird bei Festen die heilige Geschichte oder durch Priester hinter der Bilderwand die Feier des Abendmahls dargestellt. Auch der römische Kult ist voll solcher symbolischer Handlungen. Ferner haben die in vielen Religionen vorkommenden heiligen Prozessionen ähnliche Bedeutung. Die Prozession ist oft ein Teil der mystischen Darstellung, indem man wie die eleusische Prozession an allerhand heilige Orte ging, welche mit der Geschichte der gefeierten Gottheiten in Beziehung standen, oder in der Prozession selbst einen Teil der Geschichte des Gottes darstellte, wie bei dem Begräbnis des Osiris. Es sollte so das Leben des Gottes, seine Taten, seine Leiden in die Erinnerung gebracht werden, gleichsam neu aufleben, durchlebt werden und doch geschah es nur in der symbolischen Darstellung. Oft war auch eine Prozession eine Darstellung der eigenen Lebensfülle und des staatlichen Gedeihens unter dem Schutze der Gottheit und gleichsam eine Dankabstattung für die Gottheit, wie die Festprozession der Panathenäen. Einen ähnlichen Sinn der Darstellung der Herrlichkeit des unter dem Volk anwesenden Gottes hat auch die Prozession mit der Hostie, deren Bedeutung das Tridentinum geradezu in diesem Sinne, besonders als eine die Ketzer niederschmetternde Darstellung der Herrlichkeit des Gottes interpretiert. Man sieht in alledem — und vieles andere liefse sich noch beifügen — wie die ganze Symbolik des Kultus, aus einer naiven Realistik erwachsen, immer wieder einer solchen Realistik zuneigt. Man pflegt es nun auch in solchen Kreisen, welche die Geistigkeit der Religion betonen, doch ziemlich leicht mit der Schwierigkeit zu nehmen, die einer solchen symbolischen Versinnlichung des Geistigen eigen ist. Man verweist auf die Masse und deren sinnliches Bedürfnis, der man nicht diese Symbolik spiritualistisch entziehen dürfe; nur solle man dafür sorgen, dafs dieselbe nicht in sinnlichem Realismus gedeutet werde, womit dann opus operatum, Theurgie, Magie

wiederkehre. Ja, wenn man nur zeigen könnte, wie man die „sinnliche“ Masse durch solche sinnliche Symbole von dem Aberglauben befreien könne! Hat es denn viel genutzt, wenn Melanchthon versicherte, die Sakramente geben gar nichts anderes, als was der Glaube auch schon habe und im Worte enthalten sei, sondern seien nur Zeichen, die etwas anderes bezeichnen, nur der Glaube könne sich den geistigen Inhalt aneignen? Man hat doch wieder eine magische Taufe und eine übersinnlich-sinnliche Speise aus dem Abendmahl gemacht.[1]) Man hat darauf hingewiesen, ohne Wort seien diese sinnlichen Zeichen nichts. Allein, wenn das Wort der Weihe wieder den „Elementen“ göttliche Kräfte verleiht? Man hat darauf hingewiesen, es gebe solche Höhen im religiösen Leben, die durch das Wort nicht ausgedrückt werden können. Da seien die Symbole und die symbolischen Handlungen am Platz, die das Unausdrückbare andeuten und so, dafs es jeder auf seine Weise sich deuten könne. Sehr schön, wenn man auf dieser Höhe steht, es geistig zu deuten, als ein Symbol einer geistigen Erfahrung. Aber bleibt es dabei? Haben nicht alle diese Handlungen doch den Beigeschmack, dafs wie z. B. bei der Ordination eine unsichtbare Gabe, der Geist Gottes, durch sinnliche Vermittelung, Handauflegung mitgeteilt werde? Man sagt, das Wort sei allgemein, habe nie diese verbindende, nie diese den einzelnen packende Kraft wie das mit dem Symbol verbundene Wort. Da erst werde jeder inne, dafs er, diese in dieser sinnlichen Einzelerscheinung gegebene Persönlichkeit selbst auch gemeint sei, wenn die symbolische Handlung an ihm vollzogen werde oder er sich an ihr sinnlich beteilige, und eben darin, dafs sie ein Symbol sei, sei zugleich die Vieldeutigkeit gegeben, die jeder sich zu seinen Gunsten durch verschiedene Deutung zu nutze machen könne. Das alles ist nicht ganz ohne Grund. Aber was soll das Symbol denn zu dem geistigen Inhalt hinzutun? Soll es doch noch etwas geben? Dann ist man wieder auf der realistischen Linie, die das sinnliche Symbol zum Medium und Träger geistiger Kräfte macht. Oder soll es nur eine Heilsgarantie sein? Warum ist dann die sinnliche Garantie für Geistiges mehr wert als die innere Gewifsheit von einem geistigen Besitz? Ist der Mensch einer solchen inneren Gewifsheit nicht fähig? Der einzige Punkt, den man hervorheben kann,

---

1) Vgl. die Behauptung des Genusses der Ungläubigen und das Abendmahl als φάρμακον ἀθανασίας.

ist der, dafs die Gemeinschaft durch symbolische Handlungen für uns sinnliche Menschen besser zum Ausdruck kommt. Die man liebt, grüfst man, umarmt man, küfst man; das sind auch symbolische Handlungen, durch die man die Gemeinschaft stärker ausdrückt als durch das blofse Wort. So will auch die Religion die Gemeinschaft ihrer Glieder durch symbolische Handlungen bekräftigen, wie schon der Wilde Blutbrüderschaft schliefst. Das ist wahr für die Gemeinschaft der Menschen; aber ist es auch wahr für die Gemeinschaft mit Gott? Wenn doch Gott einmal als ein rein geistiges Wesen erfafst ist? Ist da nicht allein der geistigste Ausdruck des Geistigen, das Wort am Platze? Wenn die Menschen sich zu menschlichen Zwecken verbinden, da mag das sinnliche Symbol zur Geltung kommen; aber nicht da, wo die Gottheit im Spiele ist und die Vorstellung entsteht, durch sinnliche Darstellungen oder Teilnahme an sinnlichen Dingen werde die Gemeinschaft mit dem geistigen Gotte realisiert. Man sagt nun freilich: wenn die innigste Gemeinschaft der Menschen gerade auf dem religiösen Bewufstsein ruht, ist es da nicht berechtigt, wenigstens solche symbolische Handlungen festzuhalten, welche zugleich dieser Gemeinschaft der Menschen und der Gottesgemeinschaft in Einem Akte Ausdruck geben? Können sie nicht gerade völlig geistig gedeutet werden? Und deuten sie nicht gerade das an in einer einheitlichen Form, was durch das Wort gar nicht so einheitlich zum Bewufstsein gebracht werden kann, eine Einheit, welche in Einem die Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen umfafst? Sicherlich sind d i e s e symbolischen Handlungen diejenigen, auf die man mindestens alle kultische Symbolik reduzieren sollte. Und doch bleiben auch sie nicht frei von der Gefahr, dafs man in ihnen glaubt diese Einheit auf sinnliche Weise zu realisieren und das Geistige der Gottesgemeinschaft gleichsam sinnlich zu verwirklichen. Als Resultat würde sich hiernach ergeben: Symbole und symbolische Handlungen können in der Religion des Geistes nie Anwendung finden, wenn sie nicht ausdrücklich als S y m b o l e gekennzeichnet sind, so dafs der Glaube ausgeschlossen ist, in dem Symbol oder der symbolischen Handlung selbst Göttliches zu besitzen oder zu realisieren.

Die Vieldeutigkeit dieser symbolischen Handlungen könnte als ein Vorzug betrachtet werden, weil sie der Individualität und ihrer Deutung freien Spielraum lassen, wenn sie nicht doch die Versuchung in sich schlöfsen, zu glauben, dafs sie zugleich eine

Realisierung, nicht blofs eine symbolische Darstellung göttlicher Lebensgemeinschaft zu stande bringen; und das mufs immer wieder den zur höchsten Vorsicht mahnen, der sich dessen bewufst ist, wie leicht der Mensch das Göttliche materialisiert und damit herabzieht. Das mag noch durch den Gegensatz der rein ästhetischen und der kultischen Symbolik erläutert werden.

Die gesamte Kunst beansprucht nicht, selbst Wahrheit zu sein, wenn sie auch wahren Inhalt im schönen Schein vergegenwärtigt. Hier bleibt alles Symbol und das Symbol wird nicht zur Realität. Bei jeder Kunstform ist dieser Unterschied vorhanden. Hier weifs jeder, man hat es mit einem Abbild des Wahren in einer scheinbaren Realität zu tun, wenn man auch bezweifeln könnte, ob schon der antike Künstler immer so dachte, wenn er Götterbilder schuf, da die Antike noch nicht so weit in der Selbständigkeit des Subjekts fortgeschritten war, dafs sie immer sich voll bewufst war, das Kunstwerk sei eben ein Produkt des Künstlers und nur ein Abbild eines Ideals, einer unsichtbaren Realität. Wenn man nun fragt, wodurch sich die kultische Symbolik, insbesondere auch die symbolischen Handlungen von der Kunst unterscheiden, so ist es doch dies, dafs die Kunst, auch die dramatische, immer in realen Formen ein Abbild von einer übersinnlichen Wahrheit gibt, während die kultischen Handlungen mehr sein wollen als ein Abbild eines inneren Verhältnisses; es soll in ihnen, wie man sagt, das Göttliche erlebt werden. Das eben ist das Bedenkliche, dafs man im Kultus, in der sinnlichen Darstellung realer Handlungen das Göttliche mehr zu erleben glaubt als in der blofsen Vergegenwärtigung der religiösen Wahrheit in Worten. In dem Kunstgenufs erleben wir auch etwas, wir versetzen uns mit der Phantasie in die Erscheinungen; aber wir sagen uns doch zu gleicher Zeit: das ist doch nur ein Abbild der Wahrheit; was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie. Im Kult dagegen soll man unter sinnlichen Formen das Wirkliche erleben, es ist das Göttliche hier gleichsam real geworden für den Teilnehmer und just gerade durch die sinnliche Darstellung, und das wird immer leicht zu der Meinung verführen, sinnliche Vehikel seien für das Göttliche notwendig und teilen uns das Göttliche besser mit, als die innere Erfahrung und Erkenntnis das Göttliche besitzt. Die sinnlichen Darstellungen des Göttlichen werden von der Masse für Realisationen des Göttlichen genommen. Nur für die ästhetisch Gebildeten kann das Göttliche ohne Gefahr der Versinnlichung in

der Symbolik der K u n s t erscheinen. Und dasselbe gilt von den symbolischen Handlungen; auch diese werden für Realisationen des Göttlichen, oder Verwandlung von Endlichem in Göttliches genommen und sind deshalb für die populäre Form der Religion so bedenklich wie die Symbole. Darum wird man doch dabei bleiben müssen, dafs das vollkommenste Darstellungsmittel für den Kultus das Wort ist, weil es der geistigste Ausdruck für das Geistige ist. Daraus folgt, dafs die symbolischen Handlungen möglichst hinter dem Worte im Kultus zurückstehen müssen, wenn die Religion zur Religion des Geistes sich erhoben hat.

δ. Das Wort und die Sprache.

Auch das Wort wird auf den niedrigen Stufen selbst zum Träger des Göttlichen gemacht. Bestimmte Worte gewinnen die Bedeutung von Zauberformeln, weil das Göttliche und das Wort nicht unterschieden wird. Solche Zauberformeln finden sich in allen tieferstehenden Religionen und haben sich auch in den höheren erhalten. Die Ägypter und Babylonier kennen solche Formeln und selbst im Christentum sind sie noch nicht völlig verschwunden. In Indien wird das Wort selbst als weltschöpferisches zu einer Gottheit; so sind bestimmte Gebete wie das Honover bei den Persern von der höchsten Wirkung. Erst die höhere Stufe, welche die Religion mit der Verselbständigung des geistigen Lebens erreicht, bringt auch zum Bewufstsein, dafs das Wort selbst nicht das Göttliche ist, sondern nur göttlichen Inhalt vergegenwärtigt. Die Identifikation des Göttlichen mit dem Wort tritt besonders da hervor, wo eine Offenbarung Gottes durch Inspiration gegeben und im Worte mitgeteilt wird. So lange der Mensch dem Göttlichen gegenüber noch ethisch unselbständig ist, wird das Wort der Offenbarung direkt als Wort Gottes, der inspirierte Träger der Offenbarung als Sprachrohr Gottes betrachtet. Diese Inspiration ist in der exstremsten Form bewufstlose Exstase; was die Priesterin in Delphi stammelt, das ist direkt göttlich, bedarf aber der Interpretation der Exegeten. Es ist merkwürdig, dafs gerade in den höheren Religionen, die es zu einem heiligen Schrifttum gebracht haben, diese Erscheinung wiederkehrt, dafs das geschriebene Wort mit Gottes Wort identifiziert wird, das Depositum Gottes selbst, ein göttliches Objekt ist. Die Lehre von der Unerschaffenheit des Koran, von der Göttlichkeit der Veden, von der Inspiration der Bibel — male creaturis accensetur — beweist dies. Es ist auch

kaum wahrscheinlich, dafs ohne Priesterstand und Kirche diese Erscheinung aufgetreten wäre. Diese haben das Interesse, ein göttliches Dukument zu haben, auf das sie sich unfehlbar berufen können, das auch im Kultus Verwendung finden kann, und das sie zu erklären berufen sind. Man kann das daran sehen, dafs z. B. in Indien zwar die Dichter der Veden ihre Produktion mit der des Zimmermanns, des Webers vergleichen, — das Gedicht ist im Herzen gestaltet, hervorgebracht durch den Mund —, dafs dagegen die Brahminen die Lehre von der Göttlichkeit des Veda aufgebracht haben und diejenigen philosophischen Systeme als orthodox gelten lassen, die diese Lehre anerkennen. Ein Rest der Freiheit dem Veda gegenüber zeigt sich darin, dafs die, welche zu der Stufe der Beschauung sich erheben, über den göttlichen Veda hinaus sind; sie erreichen die Gottheit selbst. Die ersten Christen liefsen das Alte Testament gelten, aber sie deuteten es nach ihrem Standpunkte um; ja es wurde sogar das Neue des Christentums gegenüber dem alttestamentlichen Standpunkte schon von den neutestamentlichen Schriftstellern hervorgehoben und das Gesetz für abgetan erklärt. Die eigenen Produktionen der Christen aber waren nicht auf wenige beschränkt. Der Kanon kam erst sehr allmählich zu stande. Es ging die freie Produktivität selbst bis zur Glossolalie. Das Wort ist also auch da nicht sofort inspiriertes Wort, das gleichsam selbst eine Erscheinung Gottes ist, sondern Darstellungsmittel eines religiösen Inhalts. Erst wenn die religiöse Begeisterung nachläfst, die Menschen selbst nicht mehr von der Gottheit sich so beseelt fühlen, suchen sie nach der äufserlich fixierten Offenbarung, um das Wort Gottes wenigstens objektiv zu besitzen, und dann reifst auch hier der Mechanismus ein, der alle ethischen Vermittelungen beiseite schiebt. Man kehrt damit wieder, um nur sicher Gottes Wort und Offenbarung zu haben, zu dem Standpunkt des Naturalismus zurück, wo das Wort selbst für göttlich, nicht für ein Darstellungsmittel von göttlichem Inhalt genommen wird, der frei von dem Individuum hervorgebracht wird. Immer kehrt da die Vorstellung von dem Verhältnis Gottes zu den Menschen wieder, dafs, wo Gott wirkt, die menschliche, endliche Wirksamkeit aufgehoben wird, die Vorstellung, die überall da statthat, wo der Mensch noch nicht zu derjenigen Geistesfreiheit gekommen ist, die ihn vor Selbstverlust bewahrt, was in der Naturreligion wie in der Religion, die Gott absolut erhaben und weltfremd vorstellt und in der Religion, die Gott als das unendliche

unbegrenzte Sein auffafst, gleichmäfsig der Fall sein kann. Das Wort ist da immer wieder ein unmittelbar göttlich hervorgebrachtes Produkt. Dafs die Religion des Geistes nur das Wort als Ausdruck des Inhaltes eigener Erfahrung oder Erkenntnis im Kultus verwenden kann, versteht sich von selbst, weil in ihr das Bewufstsein nicht vernichtet, sondern gehoben und die Selbsttätigkeit gefördert wird. Ein Wort Gottes kann es da nie in anderem Sinne geben, als so, dafs der seiner selbst mächtige Geist den ihm bewufsten göttlichen Inhalt durch seine Tätigkeit in Worten (oder in Schrift) darstellt.

Man hat auf die Bedeutung der Sprache ein grofses Gewicht für die Entwickelung der Religion gelegt, indem erst durch sie die religiösen Vorstellungen und Gefühle fixiert werden und nun das Wort wieder auf die Gestaltung der Religion von dem gröfsten Einflufs werde. Das kann nur in dem Sinne Geltung haben, einmal, dafs auf den niedrigen Stufen allerdings einzelnen Worten ein göttlicher Einflufs zugeschrieben wird, wie Zauberformeln, und dafs da, wo die Religion wieder ihre Frische verliert, ebenfalls Formeln wieder das Übergewicht gewinnen, wie z. B. bestimmte Gebetsformeln, das persische Honover, das buddhistische Om Manipadme hum u. a., dafs ebenso auch der Name des Gottes als das Göttliche selbst aufgefafst wird und daher auch die Namen von Menschen mit Gottesnamen vielfach verbunden sind, in Griechenland, bei den Juden, Muhamedanern usw. Das beruht auf dem allgemeinen Gesetze, dafs der sinnliche Mensch das Wort, das an sich nur der Ausdruck des Wesens ist, mit dem Wesen verwechselt und deshalb dem Namen die Wirksamkeit des Trägers des Namens zuschreibt. Aber diese Bedeutung des Wortes verschwindet mit der steigenden Vergeistigung der Religion.

Die grofse Bedeutung des Wortes für das religiöse Leben liegt hauptsächlich darin, dafs das Wort das Mittel ist, die Vorstellungen zu objektivieren, zu fixieren, zu bestimmen und dadurch ist es das Mittel für den religiösen Verkehr. Wenn es nun im Verkehr überall abgegriffene Münzen gibt, so ist es auch möglich, dafs selbst in höheren Religionen das Wort, das für bestimmte religiöse immer wiederkehrende Vorstellungen gebraucht wird, zu einer abgegriffenen Münze, zu einer Formel wird, die dann die Mechanisierung der Religion befördern kann. Dann entsteht ein Rückfall zu den früheren Religionsstufen, welche noch auf naive Weise das Wort mit der Gottheit, dem Göttlichen selbst identi-

fixieren. Im übrigen aber wird man dabei bleiben müssen, dafs das Wort wie überhaupt, so auch in der Religion normalerweise der Ausdruck für einen geistigen Inhalt ist, nicht aber das Wort den Inhalt erst macht oder bestimmt;[1]) und dafs es deshalb als Ausdruck des Kultus nur so verwendet werden soll, dafs es eben wirklich den Inhalt zum Ausdruck bringt, den man darstellen will, was in poetischer, rhetorischer populärer Form im Kultus geschieht, aber durch die wissenschaftliche Präzision des Ausdrucks ergänzt werden mufs, wovon unten die Rede sein wird.

Wie vom Symbol, so gilt auch vom Wort, dafs es auf den sinnlichen Bewufstseinsstufen eine Realisierung des Göttlichen, ein Depositär göttlicher Kraft oder der Gottheit selbst ist und da, wo der Geist seiner selbst mächtig ist, erst zum Ausdruck eines religiösen Inhalts wird, den es bedeutet, und dann Gegenstand der feineren Bearbeitung wird, der dem Fortschritt der Bildung unterworfen ist. Sein grofser Vorzug vor dem Symbol aber ist der, dafs es — wenigstens auf seiner vollkommensten Entwickelungsstufe — der geistigste Ausdruck für das Göttliche ist. Das liegt darin, dafs das Symbol mit einer sinnlichen Realität in unmittelbarer Beziehung steht, den Inhalt also auch auf sinnliche Weise bezeichnet, ihn durch eine sinnliche Realität gleichsam erläutert, während das Wort rein den geistigen Inhalt als solchen fixiert, nicht noch für sich eine Veranschaulichung des Inhalts enthält, die ihn versinnlichen könnte. Durch das Wort wird dem Inhalt des Gedankens nichts Neues hinzugefügt, es ist nur die Form, um den Gedankengehalt zu fixieren und eignet sich deshalb am besten zum reinen Ausdruck des Geistigen. Es hat keine Selbständigkeit mehr neben dem Gedanken, wie das Symbol, ist die adäquate Ausdrucksform des Geistigen.[2])

ε. Heilige Orte.

Die Darstellung des Kultus ist an den O r t gebunden. Auch hier geht die religiöse Vorstellung von dem Standpunkte aus, die

1) Man hat gemeint, das Wort habe rückwirkenden Einflufs auf die Ausgestaltung religiöser Vorstellungen. Das ist allerdings da wohl der Fall, wo die Phantasie vorstellungsmäfsig produziert und eine Wortbedeutung Anlafs für weitere Kombinationen der Phantasie in der gegebenen Richtung sein kann. In der Religion des Geistes dagegen schwindet dieser Einflufs mit der fortschreitenden Präzision der religiösen Erkenntnis.

2) Vgl. mein „menschl. Erkennen" Cap. 15, S. 340f.



Gottheit mit einem sinnlichen Objekte, das an einem bestimmten Orte ist, zu identifizieren. So gibt es heilige Berge, wo die Gottheit thront, oder heilige Bäume oder Wasser oder Tiere, die ihr Sitz sind. Die Gottheit ist an den Ort gebunden. Später wird auch der Gott vom Ort freier, er kann wandern, so kommt ein Gott von anderen Gegenden, um sich an einem Ort niederzulassen und oft genug wird die Ankunft des Gottes oder die Geburt des Gottes an diesem Orte gefeiert, Apollo auf Delos oder seine Ankunft in Delphi als Delphinios. Man kommt aber auch sehr bald darauf, dem Gott seinen Ort anzuweisen, ihm eine Wohnung zu bauen, wie schon die Fetischhäuser zeigen. Oder man errichtet zuerst Steinsäulen, baut dann einen Altar, um an demselben dem Gott zu opfern. Diese Altäre sind in den Häusern für die Hausgötter. Endlich bilden sich um Tempel Lokalkulte und der Gott wird in der Zelle des Tempels oder im Allerheiligsten wohnend vorgestellt. Hier ist das Götterbild oder die heilige Lade, die, wie bei Nomadenvölkern, ursprünglich ein tragbares Heiligtum war, bevor man feste Wohnsitze einnahm und einen Lokalkult einrichtete. Der Tempel erweiterte sich dann aus der engen Zelle, um Weihgeschenke aufzunehmen. Die Baustile sind sehr verschieden und so sehr zunächst architektonische Gesetze und natürliche Vorbilder mafsgebend sind, so dürfte es doch nicht völlig unrichtig sein, wenn man die Art des Tempelbaues mit dem Geiste einer Religion in Beziehung gebracht hat, wie z. B. die buddhistischen Tempel eine Blase darstellen sollen, die ägyptischen Tempel dagegen eingerichtet sind, um einer Priesterschaft Raum zu gewähren, die selbst den König zwang, in ihrer Nähe zu bleiben, die griechischen dagegen zugleich bestimmt sind, an dem Giebel und den Metopen die Taten der Gottheit zu verkünden und überhaupt neben dem Sitze der Gottheit auch ein Sammelort der Kunstwerke zu Ehren der Gottheit zu sein, wozu auch das Temenos diente. Denn bei den Griechen stand die Kunst im Dienste der Religion und doch kam es selbst dort vor, dafs eine alte Holzpuppe für viel heiliger gehalten wurde als das schönste Denkmal der Kunst, so z. B. das Dianabild in Ephesus, so der Eros in Thespiae, während der Praxitelische Eros auf dem Markte stand. Die Loslösung des Gottes von seinem heiligen Orte vollzog sich einmal dadurch, dafs in Griechenland z. B. der Gott überall Altäre haben konnte, auf Strafsen, auch in den Häusern, also nicht an Einen Ort gebunden war, und dafs aus den Lokal- und Stammesgöttern

Nationalgötter wurden, wie in Babylonien, Ägypten, oder wie der Zeus Hellenios. So gab es denn auch der Nation gemeinsame Heiligtümer, wo diese Götter thronten, so der Zeus in Olympia. Es hing mit der polytheistischen Stufe zusammen, dafs die Götter auch über die verschiedenen Sphären als l o k a l e Herrscher verteilt waren und so haben sie denn auch ihre besonderen Orte der Verehrung. Die chthonischen Götter wurden mit Vorliebe an solchen Orten verehrt, wo man einen Zugang in die Unterwelt glaubte, der Wohnsitz der oberen Götter war der Olymp, wie auch bei den Persern der Wohnsitz der guten Geister, insbesondere Mithra's, im Nordosten auf den Bergen ist, während die Dämonen im Westen und Norden ihren Sitz haben. Auch bei den Juden sind die Dämonen auf den Feldern, in unfruchtbaren, einsamen Gegenden, während der Iahwekultus sich schliefslich als Nationalkultus in Jerusalem konzentriert, wo Jahwe in seinem Tempel wohnt, oder wenigstens die Nähe Gottes am meisten verspürt wird. Das Christentum verkündete auch hier, dafs die Gottheit nicht an den Ort gebunden ist, dafs Gott nicht in Tempeln wohnt, wie schon griechische Philosophen mit ihrer Vergeistigung Gottes die Gottheit auch als vom Ort unabhängig überall allgegenwärtig wirkend erkannt hatten. Aber wie doch zugleich griechische Philosophen der Popularreligion zugestanden haben, dafs die einzelnen Götter als Organe des *νοῦς* aufgefafst werden könnten, die dann in bestimmten Grenzen ihre Wirksamkeit hatten, so kamen doch auch im Christentum an Stelle der Götter die Heiligen, insbesondere Märtyrer und Maria auf, Schutzpatrone von einzelnen Städten, denen man Feste feierte und zu deren Ehren man Kirchen baute. Die Gräber der Märtyrer, die Reliquienschreine der Heiligen galten für besonders heilig, vor allem das heilige Grab Christi in Jerusalem, um das die Kreuzzüge geführt wurden. Selbst der abstrakte Monotheismus der Muhamedaner hinderte nicht, dafs Ali und sein Sohn Hosein als Heilige verehrt und das Grab des Hosein in Kerbela der Wallfahrtsort der Schiiten wurden. Waren die christlichen Kirchen zunächst nur Gemeindehäuser, um die religiöse Gemeinschaft in ihnen zu pflegen, so bildete sich doch auch wieder mit der Übernahme des Altars, mit der Abgrenzung des heiligen, nur den Priestern zugänglichen Bezirks der Kirche von der Gemeinde die Vorstellung aus, dafs die Gottheit dem Altare nahe sei, wie auch der Kultus das symbolisch ausdrückt, wenn sich der Priester bei dem Gebete gegen den Altar

wendet, von der Gemeinde weg, als wäre Gott im Altare. Dieser heilige Ort wurde auch wieder mit einer heiligen Symbolik umgeben, der ewigen Lampe, geweihten Kerzen, heiligen Geräten u. a. mehr, worin sich eine gesteigerte Versinnlichung des Kultus darstellte. Ganz etwas anderes ist es, wenn das Gemeindehaus in einem Stil gebaut wird, der zunächst im Dienste des Kultus der Gemeinde in Bezug auf Gröfse, Akustik, Raumverteilung steht und dann noch möglichst würdig ausgestattet ist, um die Seele zur Andacht zu stimmen. Aber die Religion des Geistes kann nichts dulden, was den Schein erweckt, als sei die Gottheit an diesen Ort gefesselt. Der über den Ort erhabene allgegenwärtige Gott ist überall und es gibt keine Gotteshäuser in dem Sinne, als wohnte in ihnen ganz besonders die Gottheit. Ihr Zweck ist, Räume für die Kultusversammlungen zu sein, um die Immanenz Gottes in den Seelen der Menschen darzustellen.

ζ. Die heiligen Zeiten.

Dafs die kultischen Darstellungen ebenso an die Zeit gebunden sind, ist eine Erscheinung, die durch alle Religionen, sowohl für die private wie erst recht für die gemeinsame Darstellung der Frömmigkeit hindurchgeht. Dafs sich diese Darstellungen zunächst besonders in den Naturreligionen nach dem Naturleben richten, versteht sich von selbst. Die Sommer- und Wintersonnenwende, die Ernte- und Frühlingszeit spielen hier die Hauptrolle für die festliche Stimmung. Im Polytheismus sind der Gottheit besondere Festtage heilig, die zum Teil mit dem Naturleben, das die Gottheit durchlebt, zusammenhängen. Diese festlichen Zeiten sind in allen Religionen festgehalten, wenn sie auch in den höheren Religionen noch mit anderen Momenten kombiniert werden. In den Religionen, welche auf die Geschichte das Gewicht legen, veranlassen die Gedenktage aus der Geschichte des Volkes oder aus der Geschichte des Stifters der Religion, schliefslich auch Gedenktage von Märtyrern und anderen Heiligen, eine Feier, und sie werden mit Naturfesten kombiniert, wie z. B. das Weihnachtsfest. Auch treten in den Religionen, wo man sich des geordneten Naturlaufs bewufst geworden ist und bestimmte Abschnitte astronomisch feststellen kann, bestimmte Tage als Feiertage auf, die solche Abschnitte einleiten oder abschliefsen, so z. B. das Neujahr, der Sabbath und bei den Christen der Sonntag, die wahrscheinlich auf die siebentägige babylonische Woche zurückgehen. Endlich werden auch

bestimmte Stunden am Tage vielfach festgesetzt, wo der Gottheit gedacht werden soll, wie bei den Muhamedanern und bei Christen, die sich ebenfalls an den Naturlauf anschliefsen. Nur wird auch hier der Unterschied obwalten, dafs die strengen Offenbarungsreligionen, die ein bestimmtes Gesetz geben, strengere und bestimmtere Anforderungen stellen als die freieren Religionen, die über das zeremonialgesetzliche Wesen erhaben sind, ein Gegensatz, der sich in der freien Mannigfaltigkeit der griechischen Feste und dem geschlossenen Zwang der jüdischen oder persischen Gesetzlichkeit zeigt. In der Religion des Geistes wird zwar der Geist Gottes die Menschen immer erfüllen und das strenge Gebot, sich für eine vorgeschriebene Andacht an bestimmte Zeiten zu halten, scheint sich nicht mit der Freiheit zu vertragen, welche für die Betätigung der religiös-sittlichen Gesinnung hier bestehen soll. Es ist daher hier, wo eine Zeremonialgesetzgebung durch die Innerlichkeit dieser Religion ausgeschlossen ist, wie es scheint, nicht mehr angebracht, besondere Zeiten für den Gottesdienst festzusetzen. Allein andererseits scheint doch gerade die menschliche Natur selbst eine Abwechselung zwischen Arbeit und Ruhe zu fordern, die in gewissen Pausen täglich und in gröfseren Abschnitten eintritt. Diese Ruhepausen nun teilweise der Beschauung und dem Kultus zu widmen, scheint das Natürliche, falls man überhaupt einen gemeinsamen Kultus für notwendig ansieht. Daher es natürlich ist, dafs die bestimmten Ruhetage auch Tage religiöser Feier werden. Wenn sich so naturgemäfs für die Glieder einer Kultgemeinde eine Sitte bildet, der der einzelne folgt, so soll freilich andererseits diese Sitte nicht zu einem Zwang ausarten, der die Freiheit der Betätigung des einzelnen vernichtet. Denn der Kultus mufs auf freiem Entschlusse beruhen und darf nicht erzwungen werden. Dafs mit dem regelmäfsigen Kirchengehen die Gefahr des Mechanismus und des opus operatum verbunden ist, versteht sich von selbst, und gerade in dem innerlichsten Gebiete des Lebens, in dem religiösen, mufs dieser Mechanismus vermieden werden. Nur das Bedürfnis der Erbauung, nicht die mechanische Befolgung der Sitte oder gar der Religion fremder Motive darf hier mafsgebend sein. Dieses Bedürfnis wird aber gerade dadurch, dafs es befriedigt wird, gesteigert. Wenn dagegen das Bedürfnis gar nicht vorhanden ist oder durch die vorhandene gegebene Kultgemeinschaft nicht genügend befriedigt wird, so wird es unberechtigt sein, die Teilnahme am Gottesdienst zu er-

zwingen. Man darf hier die Verschiedenheit der Individualität nicht aufser acht lassen, da es doch auch noch andere Gelegenheiten der Erbauung gibt als die Teilnahme an dem öffentlichen Kultus. Schon die griechische Religion hatte dieselbe völlig freigegeben und die Anklagen auf Asebie richteten sich nur gegen die Angriffe auf den Staatskult. Auch das Christentum wird hier die Freiheit so weit respektieren müssen, dafs es den einzelnen überläfst, ob sie einer bestimmten Kultgemeinde zugehören wollen oder nicht. Die Teilnahme an den zeitlich festgesetzten Feiern mufs für die mündigen Gemeindeglieder aus einem freien Bedürfnis heraus sich gestalten und mufs dazu dienen, das religiöse Innenleben eines jeden zu steigern und ihn frisch zu stimmen für die Arbeit.

Wir können zusammenfassend sagen, dafs die spezifische Betätigung der Religion die des Kultus ist und zwar der gemeinsame Kultus. Allein mit der Vergeistigung der Religion treten alle sinnlichen Darstellungsmittel, Geberden, Symbole, symbolische Handlungen, welche immer die Gefahr einer Versinnlichung des Göttlichen in sich tragen, hinter das Wort zurück, als freie Darstellung des göttlichen Inhalts, wie er in dem eigenen Bewufstsein lebt, in welcher Weise auch das geschriebene Wort aufzufassen ist. Ebenso haben wir oben gesehen,[1]) wie auch inhaltlich der Kultus den sinnlichen Charakter der niederen Religionsformen immer mehr abstreift, aus einer Realisierung des göttlichen Lebens zu symbolischem Charakter sich erhebt, bis er sich auf die mit Anbetung verbundene Kontemplation beschränkt, die selbst wieder grofsenteils in Erkenntnis übergeht, wie die symbolische Seite des Kultus in der Kunst endet. Es ergibt sich hieraus, dafs für besondere kultische Handlungen nicht viel Raum bleibt, wenn man im Interesse der Religion des Geistes die Gefahr einer Versinnlichung des Göttlichen im Kultus vermeiden will. So erhebt sich auch die Frage, ob die spezifisch-religiöse Kultgemeinschaft noch einen genügenden Inhalt behalten wird, um nicht schliefslich durch andere Betätigungen ersetzt zu werden, indem die religiöse Phantasie durch eine wirklich grofse Kunst, das religiöse Erkenntnisbedürfnis durch eine freie und weite religiöse Wissenschaft, das Bedürfnis der Betätigung der religiös-sittlichen Gesinnung durch eine freie Betätigung in allen sittlichen Gebieten befriedigt wird.

Doch bevor wir dieser Frage nachgehen, müssen wir die spezifisch religiöse Gemeinschaft noch näher betrachten.

1) S. o. S. 292 f., 314.

c) Die kirchliche Gemeinschaft.

In den niedrigsten Religionsformen repräsentiert die Familie oder Stammesgemeinschaft zugleich die Kultusgemeinschaft, wie sich aus dem Familienkult, Ahnenkult, den totemistischen Opfermahlzeiten und vielem anderen ergibt. Je weniger das einzelne Subjekt zur Selbständigkeit erwacht ist, um so mehr ist es auch religiös an die Gemeinschaft gebunden. Die Organisation ist hier auch noch die natürliche, insofern der Führer der Sippe oder der Hausvater zugleich der im Kultus besonders Tätige ist. Sobald sich nun aber das Bedürfnis herausstellt nach Teilung der Arbeit, macht es sich auch in diesem Gebiete geltend. Wird der Kultus komplizierter, so werden auch hier Sachverständige ausgesondert, die dann, wenn sie einmal da sind, ihre Traditionen vermehren, eine Geheimkenntnis des Kultus haben, die den anderen abgeht und im Kultus deshalb die besonders Tätigen sind. So entstehen Priester, von denen man nun wieder voraussetzt, dafs sie der Gottheit ganz besonders nahe stehen. Diese Priester besorgen zunächst alle Funktionen, die das religiöse Leben betreffen; sie haben die Opfer zu besorgen, sie haben die Gebete vor Gott zu bringen; sie haben auch die Mittel, den Willen der Gottheit zu erfahren. So sind sie Vorbeter, Opferer, Seher, Orakelspender zugleich. Ebenso aber ist im Anfange die Religion mit allen Fortschritten in dem Kulturleben verknüpft und die religiöse Gemeinschaft ist noch mehr als blofse Kultgemeinschaft. Die Fertigkeiten aller Art, die der Mensch gelernt hat, die Kunst das Feuer zu entzünden, das Zimmern von Booten, das Anfertigen von Geräten und vieles andere wird ebenfalls auf göttliche Eingebung zurückgeführt. Es erscheint als das Werk übernatürlicher Kräfte, die ein Mensch besitzt, geradeso wenn einer das Land von wilden Tieren säubert. Diese Tätigkeiten werden also ebenfalls auf Menschen zurückgeführt, die zu dem Göttlichen in besonderer Beziehung standen. Hier dürfte der Ursprung der Heroen liegen. Da diese Funktionen entweder nur vorübergehender Art sind oder bald sich als selbständige Funktionen von der Religion ablösen und mehr technische Fertigkeit als religiöse Eingebung in der Weiterbildung erfordern, so sind diese Heroen nicht mit dem Priestertum verknüpft, welches dauernd die Verbindung mit der Gottheit erhält. Sie werden nun besonders als Wesen verehrt, die den Menschen göttliche Gaben mitgeteilt haben; so werden die Heroen in den niedrigsten Religionen schon in Verbindung mit dem Ahnenkult gebracht.

Ebenso aber werden nun auch diejenigen, welche den Stamm oder die Vereinigung der Stämme zu einem geordneten Leben zuerst in der Horde, dann bei festen Wohnsitzen in dem Staate vereinigt haben, als besonders göttlich inspiriert angesehen. So werden die Häuptlinge göttlich verehrt, so werden die Staatengründer als mit der Gottheit in ganz besonderem Konnexe stehende Wesen aufgefafst. Und auch auf sie, ja auf sie ganz besonders dehnt sich der Heroenkult aus; sie werden als die göttlich gewordenen Ahnherrn des staatlich geordneten Volkes verehrt. So war es in Rom mit der Verehrung des Romulus, an die der Kaiserkult ganz bewufst anknüpfte. Es ist wohl nicht zufällig, dafs gerade in der Heroenverehrung bei den Griechen der Gedanke Ausdruck fand, dafs der Mensch mit seinen Kräften dem Göttlichen nahe kommen könne. Sind sie doch Menschen, die wenn auch gottbegabt, ja von göttlicher Abstammung, doch den Menschen zur Selbständigkeit gegenüber den Naturmächten verholfen haben. Je mehr also der Mensch sich zur Selbständigkeit erhebt, um so mehr wird in ihnen diese dem Menschen immanente Kraft, die ihn den Göttern nahe und näher bringt, erfafst werden, wie das in Prometheus sich in grofsem Stile verkörpert hat. Sie sind schliefslich für die Griechen die Verkörperung der Idee, wie der Mensch durch seine Mühen hindurch zu der göttlichen Sphäre sich erheben kann, freilich auf Grund seiner göttlichen Abkunft, die den Heroen doch zugleich zukommt.

Wenn die Heroen also für die Gemeinschaft nun Gegenstand der Verehrung geworden sind, durch die man sich doch immer wieder der Gemeinschaft bewufst wird, indem man sie als die Ahnen, die der Gemeinschaft Wohltaten gespendet, sie begründet haben, verehrt, so bleiben die Priester und Fürsten, welche den Staat und die religiöse Gemeinschaft zu leiten haben, welche den Verkehr mit der Gottheit vermitteln, als dauernde Institution. Hier tritt nun aber auch wieder im Altertum in den verschiedenen Religionen eine verschiedene Stellung beider zueinander ein, sobald das Bedürfnis einer einheitlichen Ordnung des Gemeinschaftslebens hervortritt. Wo das Bewufstsein in der Staatsordnung die göttliche Lebensordnung fand, da gab es entweder keine besonderen Priester wie in China, wo die Staatsbeamten zugleich Kultbeamte sind, Beamtenpredigten gehalten werden und der Kultus durchaus staatlich geordneter Kult ist, oder die Priester waren gänzlich dem Staate untertan, wie in Rom, wo die Auguren und Priester

vom Staate abhängig waren und schliefslich in der Anknüpfung an den vergotteten Gründer des Staates Romulus, der Vertreter des Staates, der Kaiser, göttlich verehrt wurde. Ähnlich mag es in Ägypten in den älteren Zeiten gewesen sein, wo der Ka des Königs ebenfalls göttlich verehrt wurde. Wo dagegen die religiöse Gesetzgebung das ganze Leben umspannt, wo die Lebensordnung durch ein göttlich gegebenes Gesetz bestimmt ist, wo die politische und soziale Ordnung durch den unmittelbaren Willen der Gottheit festgesetzt ist, welche die Priester zu vertreten haben, da ist eine theokratische Ordnung gegeben, der auch das Staatsoberhaupt unterworfen ist. Das zeigte sich in Ägypten ganz besonders, als die Reform Amenhoteps IV. in Tell-el-amarna gescheitert war, die Priesterkirche den Sieg davontrug und der König immer mehr in Abhängigkeit von dem Priestertum geriet. Ebenso haben die Brahminen die Herrschaft sich angeeignet. In dem Gesetzbuch des Manu stehen die Brahminen an erster Stelle. Sie sind die Hüter und Wächter der göttlichen Ordnung; sie sind die Kultbeamten und Lehrer des Volkes. Sie sind im Besitz des heiligen Veda. Am stärksten aber hat sich dieser Charakter ausgeprägt bei semitischen Völkern, bei Muhammedanern und Juden. Hier ist der göttliche Wille direkt mafsgebend. Die Theokratie ist hier am ausgeprägtesten. Aber bei den Juden treten die Funktionen des Opferers und Vorbeters, die der Priester behält, und die Funktion des Sehers, des Propheten auseinander, bis schliefslich an die Stelle der inspirierten Propheten die Schriftgelehrten treten. Wenn die Propheten auftreten, so ist es ihre selbstverständliche Forderung. dafs sich die Könige ihren gottgegebenen Orakeln fügen, wie Moses als Prophet das Volk regiert hat. Die nachexilische Zeit vollends kennt nur noch einen geordneten Priesterstaat, eine organisierte Kultgemeinde; mag dann auch die Synagoge später an die Stelle der Priesterherrschaft treten, es bleibt doch dabei, dafs die religiösen Lehrer und Priester zugleich die Leiter des Volkes sind. Bei den Muhammedanern aber ist der von dem inspirierten Propheten stammende Koran das Buch, nach dem alle Rechtsordnungen bestimmt sind. Ist der Opferkult auch gefallen, so sind die Vorbeter geblieben und der Chalife ist als der Nachfolger des Propheten theokratischer König, der die Stelle des Propheten einnimmt. Es ist ein durchaus theokratischer Staat, der darauf beruht, dafs der Fürst Nachfolger des Propheten ist.

Er ist Vertreter Gottes, nicht selbst göttlich,[1]) wie in Rom — das hindert die Vorstellung von der Erhabenheit Allahs — aber er regiert als der Nachfolger des Propheten, der den Willen Gottes vollzieht.

Ebenso ist aber auch zu beachten, dafs die Gemeinschaftsorganisation, welche die religiösen Funktionen in die Hand von Priestern, Propheten, Lehrern legte, sich nicht überall gleichmäfsig durchsetzte. Es hängt das von dem verschiedenen Charakter der einzelnen Religionen ab und von dem Mafs von Selbständigkeit, das sie den einzelnen Personen lassen. Wir finden, dafs der Kultus keineswegs immer in der Hand der Priester liegt. Auch private Opfer und Gebete waren möglich; da wo der einzelne eine selbständigere Stellung einnimmt wie in Rom, da sind neben den Staatskulten Privatkulte gestattet (religio licita), die auch wieder ihre Priester hatten, es sind aber auch private Betätigungen der Frömmigkeit neben der staatlichen und ohne besondere Priester gestattet, wie der Kult der Hausgötter, der Laren; es bildeten sich aber auch besondere Genossenschaften religiöser Art, die fremde Kulte akzeptierten. Nur mufste im Rom der Kaiserzeit der Staatskult anerkannt und dem Kaiser geopfert werden. Selbst in Indien ist ein eigener Kultus des Hausvaters nicht ganz ausgeschlossen, der Sohn soll den Manen des Vaters opfern. Aber ebenso ist auch ein Hinausgehen über die ganze priesterliche Organisation und ihre Einrichtungen für den Büfser und für den gegeben, der sich der Beschaulichkeit widmet. Hier bricht die religiöse Freiheit des Subjekts durch, aber es bleibt hier bei vereinzelten Anachoreten, die in den Wald gehen. Ganz anders steht die Sache da, wo ein göttliches Gesetz gegeben ist, das alles im einzelnen vorschreibt und das nicht wie in Indien für die höchsten esoterischen Stufen der Religion aufser Kraft tritt. Da ist auch der Privatkult bis ins einzelne vorgeschrieben, so ist es in der ägyptischen Priesterreligion, in der alten chinesischen Staatsreligion, im Parsentum, im nachexilischen Judentum, so im Muhammedanismus. Der einzelne ist hier nur Glied des Ganzen, auch sein religiöses Privatleben ist unter der Aufsicht der Priesterschaft und ihres Gesetzes, ja in den meisten Fällen wird nicht blofs sein religiöses, sondern auch sein sittliches Leben durch das Gesetz der Gemeinschaft geleitet.

1) Vereinzelt kommt übrigens auch diese Vorstellung vor z. B. bei der Verehrung des Ali und seines Sohnes Hosein.

Wenn wir bisher sahen, dafs die genannten Religionen entweder Staatsreligionen oder Theokratien waren, so haben die Griechen eine eigenartige Stellung. Sie haben zwar auch Staatsreligion und zwar zunächst in den einzelnen Staaten; aber sie haben auch gemeinsame Kulte für alle Hellenen und diese Kulte haben Vorrechte. Ihr Kultus ist auch nicht blofs Opfer und Gebet; sie haben bei ihren Prozessionen z. B. den Panathenäen der Stadtgöttin gleichsam die Blüte ihres gesamten Lebens vorgeführt, das unter ihrem Schutze gedieh. Ja noch mehr: sie haben gymnastische und musische Spiele zu Ehren des Gottes aufgeführt und das Dionysostheater war der Schauplatz ihrer grofsen dramatischen Poesie. Ihnen erscheint das ganze Leben in seiner Blüte als eine Gabe der Gottheit, ihre Religion als Religion der Humanität sieht in der Entfaltung dieser auch die Entfaltung göttlichen Lebens. Ihr privates Leben war von dem religiösen Faktor durchdrungen. Bei allen Gelegenheiten beteten sie, spendeten Opfer und Weihgeschenke, traten sie zu der Gottheit in Beziehung. Aber das alles war frei. Die Staatskulte gingen daneben her; an ihnen teilzunehmen war zwar Sitte, aber kein Zwang. So ist in Griechenland die Religion nicht durch die Priesterschaft bedingt. Die Dichter haben den Griechen ihre Götter gegeben. Und doch haben sie auch an einer Stelle einen beinahe theokratischen Priesterstaat, in Delphi, dessen Einflufs sich lange auf das gesamte griechische Leben erstreckt hat, dadurch dafs hier mit dem Priestertum das Prophetentum verknüpft war, das in der Weise ausgebildet war, dafs die Aussprüche der Pythia durch besondere Exegeten gedeutet wurden. Aber auch die Herrschaft von Delphi über die übrigen Griechen beruhte auf Freiheit; es war kein Zwang zu diesem Orakel zu gehen, es gab auch andere Orakel. Sein Ansehen verdankte es doch der Klugheit, ja Weisheit seiner Priesterschaft. Wenn wir nun in anderen Religionen beobachten, wie die Priester z. B. in Ägypten und Indien eine esoterische Lehre ausbildeten und so zu einem Pantheismus des Lebens, einer Art Hylozoismus oder zur Lehre vom Atman kamen, so war auch diese Entwickelung des Erkennens in Griechenland frei. Die Philosophen sind es, die die Religion von ihren Schlacken zu reinigen unternehmen, und eine philosophische Religion wird schliefslich erreicht. Es tritt hier die Schule an die Stelle der Priesterschaft und des Staates. Das erste Beispiel dafür liefert Pythagoras; aber es folgten die späteren Schulen, unter denen die Stoiker

auch eine Art Seelsorge übernahmen. Dies ist eine neue Form religiöser Gemeinschaftsbildung, die ganz auf freies Erkennen gestellt ist. Es sind auch neben den Schulen einzelne Denker, die auf ihre Weise die Gotteserkenntnis ausbilden. Auch hier ist die Entwickelung eine durchaus freie, an keine esoterische Priesterschaft gebunden. Das ist ein Moment, das der Beachtung wert ist. Hier ist eine freie Gemeinschaft Gebildeter, die ihr Erkennen zugleich religiös gestalten und teilweise auch eine gewisse Fühlung mit der Volksreligion suchen, die sie mit ihrem Monotheismus weit hinter sich lassen, der sie aber doch einen Sinn durch allerhand geistreiche Deutungen abzugewinnen verstehen. Es ist hier der Versuch, Glauben im Sinne von Volksglauben mit dem Wissen der Schule zu versöhnen.

Nach anderer Seite ist der Buddhismus für unsere Frage nach der kirchlichen Gemeinschaft von höchstem Interesse. Während wir in anderen Religionen wohl finden, dafs innerhalb der grofsen Gemeinschaft sich besondere Orden bilden, die sich nicht von der Gemeinschaft trennen, sondern nur innerhalb derselben ihre Eigentümlichkeit zum Ausdruck bringen wollen, sei es, dafs sie der Verweltlichung der Gemeinschaft gegenüber eine Steigerung des religiösen Prinzips versuchen oder dafs sie durch ihre individuelle Bestimmtheit sich näher zueinander gezogen fühlen, ohne deshalb die gröfsere Gemeinschaft aufzugeben, beginnt die buddhistische Religion damit, ein Mönchsorden zu sein, der aber allen Menschen das Heil bringen will, die Erlösung. In der weiteren Entwickelung aber mufs er nun doch zwischen den Bhikschu und Laien unterscheiden und wird zu einer Kirche, welche in sich die Tendenz der Mission hat. Hier ist zunächst weder eine Staatsreligion noch eine Theokratie, sondern eine religiöse Gemeinschaft im Staate, die ihre Organisation sich gibt, Priester, Mönche, Nonnen und Laien unterscheidet, Konzilien hat, auf denen sie ihre Angelegenheiten ordnet. Von der Staatsgewalt begünstigt, wird sie eine Zeitlang Staatsreligion unter König Açoka. Aber als Staatsreligion kann sie nur so lange währen, als der Staat auf ihrer Seite steht. Ohne das mufs sie sich wieder als Kirche auf eigene Füfse stellen. Als sie sich über China ausgebreitet hat, wird sie dort staatlich anerkannt, aber bleibt als Kirche selbständig unter einem eigenen Oberhaupte, dem Dalai Lama. Wie die Entwickelung der Religion zum Wissen und zur Schule als philosophische Religion in Griechenland mit dem Geiste des griechischen

Lebens zusammenhing, so ist auch diese Entwickelung durch den Geist des Buddhismus bedingt, der in letzter Instanz Loslösung von der Welt will und deshalb sich nicht energisch mit der Kultur einlassen kann, sondern sich zu einer eigenen Gemeinschaft ausgestaltet. Wird er vom Staate begünstigt, so macht er es sich zu nutze. Aber er behält seine eigene Organisation und macht niemals theokratische Ansprüche; ebensowenig aber identifiziert er sich mit dem Staate wie es andere antike Staatskulte taten, z. B. der chinesische Confucianismus. In Tibet behält er sein eigenes Oberhaupt und hat seine eigene Verfassung.

In Griechenland wie im Buddhismus geht die religiöse Gemeinschaft über die Verquickung von Staat und Kirche hinaus, die sich entweder in der Konzentration des religiösen Lebens im Staatsleben oder in der Theokratie offenbart. In Griechenland sind es Philosophenschulen, die zugleich das religiöse Leben pflegen. Die Philosophen dieser Schulen sind Lehrer und Seelsorger, die Buddhisten dagegen haben eine Kirche, teils Priester, welche den Kult besorgen, teils Mönche und Nonnen, welche in Klöstern leben. Aber ihre Kirche hat zum Staate keine engere Beziehung. Bei den griechischen Philosophenschulen wie in der Buddhistenkirche geht die Religion darauf aus, zugleich das sittliche Leben zu bestimmen; aber es geschieht in Griechenland auf durchaus freie Weise; die philosophische Lehre ist zugleich ethische Lehre; im Buddhismus ist ein Gesetz für die Mönche und Nonnen und sind sittlich-religiöse Vorschriften für die Laien gegeben, die aber weit mehr das private Leben des einzelnen und die Verhältnisse in denen er lebt, die Ehe, die Familie, das Verhältnis zu den Lehrern betreffen, als dafs eine bestimmte soziale Ordnung vorgeschrieben oder eine bestimmte Staatsordnung geltend gemacht würde. Der buddhistische Universalismus hat grundsätzlich das Kastenwesen fallen lassen müssen, wie der Stoizismus die Gleichheit aller Menschen verkündete und den Sklaven zum conservus machte. Aber durchgeführt in der Praxis haben beide ihr Programm nicht, wenn sie auch zur Milderung der sozialen Gegensätze sehr viel beigetragen haben.

Das Christentum hat die verschiedensten Formen des Gemeinschaftslebens angenommen. Anfangs wollte es kein Reich von dieser Welt sein. Das Reich Gottes wurde mit der Parusie Christi erwartet, die man sehr nahe glaubte. So hat das Christentum von dieser Welt und ihren Gemeinschaften sich unterschieden und diese

letzteren nur für diese Weltära anerkannt. Die Christen hatten untereinander eine enge Gemeinschaft, aber mehr wie eine jüdische Sekte, die sich durch Liebe, durch gemeinsamen Kultus, durch Erwartung der Parusie verbunden wufste. Seine Gemeinschaft war eine religiös-sittliche Gesinnungsgemeinschaft, die sich vom Staat, überhaupt von dem ganzen Kulturleben unterschied. Besondere Gemeinden, die sich von der Synagoge lostrennten, bildete erst Paulus, der den universalen Charakter des Christentums erst zu voller Geltung brachte. Diese Gemeinden hatten ihr Zentrum im gemeinsamen Kultus, der übrigens möglichst frei gestaltet war. Das Priestertum trat zurück, es gab keinen Opferkult, sie hatten Propheten, die in unmittelbarem Enthusiasmus redeten, das Beten war ebensowenig einem einzelnen übertragen; es waren gemeinsame Liebesmahle mit dem Gedächtnis an den Tod Christi verbunden; sie hatten Taufe auf den Namen Jesu. Ein besonderes Lehramt hatte man noch nicht. Presbyter waren anfangs die Leiter, die für Ordnung zu sorgen hatten; die Liebestätigkeit lag Diakonen ob. Apostel verkündeten als Missionare den neuen Glauben; aber auch das war nicht an ein besonderes Amt gebunden. Es herrschte die gröfseste Freiheit und die Gemeinden standen auch untereinander in einem losen äufseren Verbande; ihre Beziehungen zu Jerusalem beschränkten sich auf Kollekten für die Muttergemeinde, während etwaige Differenzpunkte frei verhandelt wurden. Kurz man kann sagen, das Christentum trat in seiner ersten Zeit als ein freier Gemeindeverband auf, der das staatliche, das soziale, das Familienleben anerkannte, wie es war, und sich nur mit dem religiösen Leben befafste, und mit dem sittlichen soweit sich die religiöse Gesinnung in demselben darstellen sollte, wobei die Beziehung der Personen zueinander das Wesentliche ausmachte, während man dem eigentlich weltlich-sittlichen Leben in Erwartung der Parusie fremd gegenüberstand.

Diese erste Form christlichen Gemeinschaftslebens hielt aber nicht lange an. Die Entwickelung der christlichen Gemeinden schritt dahin fort, sich als Kirche zu organisieren. Mit der Ausbreitung des Christentums schlofs sich die kirchliche Organisation an die Organisation des römischen Reiches an. Die Gemeinden wurden immer einheitlicher organisiert; in der Hand des Bischofs konzentrierte sich die Leitung, die Kultusfunktion des Liturgen und Vorbeters, das Lehramt, während die freie Prophetie immer

mehr aufhörte. Dieses Amt des Bischofs wurde durch Ordination übertragen, die freie Wahl der Gemeinde immer mehr beschränkt, und während im Morgenland die Lehrregentschaft und der liturgische Charakter der Bischöfe in dem Vordergrund stand, trat im Abendland der pädagogische und priesterliche Charakter stärker hervor, bis der Priester wieder ein unblutiges Versöhnungsopfer darbringen konnte. Hiermit war der Unterschied von Klerus und Laien durchgeführt. Die Gemeinden wurden untereinander zur Kirche verbunden, deren Einheit teils durch die hierarchische Stufenleiter bis zu den Patriarchen, deren zwei schliefslich die höchsten waren, teils durch die Konzilien, Provinzial- und schliefslich ökumenische Konzilien repräsentiert wurde. Als das Christentum den damaligen orbis terrarum erobert hatte, trat eine doppelte Richtung in der Einen über den Erdkreis ausgebreiteten, allgemeinen, apostolischen Kirche hervor. Im Orient entstand der Byzantinismus; die Kirche war Staatsinstitut, ihr Dogma Staatsdogma; die unfehlbare orthodoxe Kirche stand unter dem Schutze, aber auch unter der Herrschaft des Staats. Hier trat ein Analogon der altrömischen Unterwerfung der Priester unter den Staat hervor, nur dafs hier dieser Klerus eine viel straffere Organisation besafs als dem Staate unterworfene antike Priesterschaften. Im Abendlande wurde die Kirche zum Erziehungsinstitut. Die Priester wurden die Opferer, die das unblutige Versöhnungsopfer darbrachten und die Beichtväter, die in juristischer Form die Versöhnung in der Absolution dem einzelnen vermittelten. Ja noch mehr; im Mittelalter konzentrierte das Oberhaupt der Kirche, der Papst, in sich das Priestertum, die Lehrfunktion, die Kirchenleitung; er war Richter in Glaubenssachen und da der Zweck der Kirche der höhere gegenüber dem Staate war, so wurde er auch noch zum Regenten, der über allen Fürsten zu stehen behauptete. Der Staat, der als Feudalstaat im Mittelalter auf schwachen Grundlagen stand, sollte von der Kirche abhängen; er war der Mond, der von der Sonne sein Licht empfängt. Hiermit war die vollständigste Theokratie erreicht und eine Theokratie, die die Herrschaft über die Welt beanspruchte. Als die Kirche den Erdkreis erobert hatte, wurde sie selbst wieder ein weltliches Reich und beanspruchte entweder die religiöse Seite des Staats zu repräsentieren im Byzantinismus, wo ihre unfehlbare Lehre in Glauben und Ethik unter der Garantie des Staates stand, oder selbst das gesamte Reich Gottes zu sein und den Staat theokratisch zu beherr-

schen, soweit es ihren Zwecken dienlich schien, womit sie auch die Herrschaft über die gesamte Kultur beanspruchte, der sie ihre Grenzen bestimmen wollte; und dieser Richtung auf die Verweltlichung in der einen oder anderen Form ging parallel die Bildung von Mönchsorden, welche nun in weltfremder Weise die ursprünglich rein persönliche und auf das Jenseits gerichtete Tendenz der ersten Gemeinde fortsetzten.

Wenn so die Kirche zur theokratischen Kirche geworden war, so wurde prinzipiell ihre Aufgabe auf die Pflege der religiösen Gesinnung eingeschränkt im Protestantismus. Es wurde die Kultur, insbesondere ihr Vertreter, der Staat, von der Kirche unabhängig gestellt. Im Protestantismus hat sich der Prozefs in umgekehrter Richtung vollzogen, wie in der Entwickelung zum römischen Katholizismus hin. Der Priester hörte auf Opferer zu sein, das allgemeine Priestertum aller Gläubigen machte eine Heilsvermittlung durch Priester unmöglich. Der Kleriker blieb Erzieher, Lehrer, Beichtvater, Vorbeter, Liturg und Gemeindevorsteher. Allein alle diese Funktionen konnte er schliefslich nicht mehr als seine ausschliefsliche Domäne behaupten. Grundsätzlich konnte jeder die Bibel erforschen, jeder am Lehren beteiligt sein, der dazu befähigt war; die beichtväterlich-seelsorgerliche Stellung teilte er mit Laien, die Stelle als Kultusbeamter war ebensowenig eine notwendig ausschliefsliche. Die Leitung mufste er mit Laien teilen sowohl in der Konsistorial-, wie erst recht in der Presbyterialverfassung, wenn auch ein Teil des Protestantismus die bischöfliche Verfassung beibehielt. Der Independentismus lockerte den Kirchenverband und behielt die Gemeinden, die den Geistlichen selbst wählen, und am Ende erklärten die Quäker überhaupt das geistliche Amt für überflüssig. Durch die Fülle individueller Denominationen war jedenfalls die allgemeine Kirche als organisierte gesprengt und die Gemeinde grundsätzlich als das Fundament aller Organisation anerkannt. Das Verhältnis der Kirche zum Staat wurde durch die Lehre von den zwei Schwertern, die gleich berechtigt seien, bestimmt, und der erstarkte Staat griff nun teilweise auf Grund des Prinzips, dafs auch die Laien geistliche Dinge verstehen, in die kirchlichen Angelegenheiten ein, indem sein Oberhaupt zum summus episcopus wurde, wo zuerst noch nach dem Prinzip des Territorialismus, cujus regio, ejus religio, verfahren wurde, was wieder zum Byzantinismus zurückführte. Dann kam dem Staat immer mehr zum Bewufstsein, dafs seine Aufgabe

nicht sei, das religiöse Leben gewaltsam zu beherrschen, sondern die Gewissensfreiheit zu schützen. So ergab sich denn, dafs er entweder einzelne Kirchen besonders auszeichnete, mit publica fides ausstattete, andere tolerierte, je nachdem er sie für seine Untertanen mehr oder weniger bedeutsam erachtete, oder überhaupt sämtliche Kirchen gänzlich freigab und als freie Korporationen behandelte, sie sich soweit selbst überliefs, als sie seine Gesetze respektierten. Hier ergab sich nun das umgekehrte Bild vom Mittelalter. Während dort, — wenn man von der Universalmonarchie, die doch nie völlig realisiert war, absieht, — die Eine Kirche viele nationale Staaten umspannte, so waren jetzt in dem Einen Staat viele Denominationen und er bildete durch seine allen gleich geltenden bürgerlichen Rechte das einheitliche Band für die religiös Gespaltenen, die auf die verschiedenste Weise kirchlich organisiert sind.

Man kann vielleicht sagen, dafs die christliche Ära alle Versuche der Organisation der religiösen Gemeinschaft, die je gemacht sind, und ihres verschiedenen Verhältnisses zum Staate repräsentiert. Wir finden Staatskirchen und Theokratie, die Trennung der Kirche vom Staat und — wenigstens in der Theorie — auch den Untergang der Kirche im Staat. Wir finden die verschiedensten Organisationsversuche, teils von dem Gemeindeprinzip, teils von der Einheit der allgemeinen Kirche ausgehend, teils den Gegensatz von Klerus und Laien in den verschiedensten Abstufungen, teils den Versuch, diesen Gegensatz ganz zu beseitigen; wir finden auch den Gegensatz von Volksreligion und mehr esoterischer Theologenreligion, oder den Versuch, diesen Gegensatz des Esoterischen und Exoterischen auszugleichen. Endlich ist auch mehrfach die Idee der philosophischen Religion aufgetaucht, die religiöse Gemeinschaft als Schule der Wissenden, die dann wieder durch allerhand Verbindungsmittel die Fühlung mit dem Volksglauben zu erhalten sucht, indem die Volksmetaphysik im Dogma als die vorstellungsmäfsige Form des religiösen Inhalts betrachtet und zwischen der symbolischen Schale und dem Kern unterschieden wird.

Diese Tatsache kann uns zeigen, dafs das Christentum in keiner Weise mit irgend einer bestimmten Organisation der religiösen Gemeinschaft steht und fällt, dafs die Art der Organisation also mit seinem Wesen nicht identifiziert werden kann, zumal die Vorstellung von der Einen Kirche, die alle Christen umfafst, eine

illusorische ist, wenn man unter Kirche eine wirklich organisierte Kirche versteht. Die Lehre von der allein seligmachenden Kirche kann demnach auch nicht dem Christentum wesentlich sein.

Wir können aber bei diesem blofs negativen Resultate nicht stehen bleiben. Die Geschichte des Christentums zeigt, dafs es in seiner ersten Phase mit aller Energie das neue Prinzip in persönlicher, der damaligen Kulturwelt abgewandter Form in seinen ersten Gemeindebildungen darstellte, dann den Versuch machte, sich der Welt mittels der kirchlichen Organisation zu bemächtigen und sie mit seinem Geiste beherrschend zu durchdringen, dafs es endlich, nachdem die Völker christianisiert sind, das Bewufstsein davon gewonnen hat, dafs die Religion sich in der innersten Gesinnung konzentrieren mufs, aber nicht mehr weltfremd, sondern so, dafs der Christ in allen Gebieten des sittlichen Lebens seine christliche Gesinnung gerade dadurch betätigen mufs, dafs er sie alle nach ihrer Eigenart und ihrer eigentümlichen Aufgabe, sowie ihren eigenen Gesetzen gemäfs behandelt. Hier kann die religiöse Gemeinschaft schlechterdings keine andere Bedeutung mehr haben, als die, die christliche Gesinnung selbst zu pflegen und ihre Organisation wird hier sich lediglich danach zu richten haben, wie sie diese Aufgabe am besten erfüllen kann. Oder wenn man die christliche Gesinnung als Reichsgottesgesinnung bezeichnen kann, so wird hier die Aufgabe der Kirche die sein, diese Reichsgottesgesinnung mit den jedesmal geeignetsten Mitteln zu pflegen und die Organisation so zu gestalten, dafs sie dieser Aufgabe am besten gerecht wird.

Wenn wir nun aber nach den Mitteln fragen, die hier für die Pflege dieser geistigen Religion zur Verfügung stehen, so werden wir auf die Darstellung des religiösen Bewufstseins in der gemeinsamen mit Anbetung verbundenen Kontemplation und gegenseitige Ermahnung hingewiesen. Denn von allen übrigen kultischen Handlungen haben wir gesehen, dafs sie für die Darstellung der geistigen Religion nicht geeignet sind, weil sie die Gefahr des Rückfalls in die Versinnlichung des Göttlichen enthalten. Hier ergibt sich nun aber die grofse Schwierigkeit, dafs eine solche Beschränkung des Kultus von den wenigsten gebilligt werden wird, die die sinnlichen Darstellungsmittel im Kultus nicht entbehren wollen und das um so weniger, als eine Kirche doch immer alle Stufen der Bildung umfassen soll, die Popularreligion aber immer an den sinnlichen Darstellungsmitteln haften wird.

Jedenfalls aber wird es doch hier die Aufgabe sein, nicht diesem sinnlichen Zuge der Masse nachzugeben, sondern danach zu trachten, auch die volkstümliche gemeinsame Darstellung der Frömmigkeit von den sinnlichen Schlacken zu befreien und immer mehr der Würde der Religion des Geistes entsprechend zu gestalten. Ein anderer Punkt ist ebenso bedenklich. Die Kirche wird den pädagogischen Charakter als Volkskirche nicht aufgeben und verfällt dadurch immer wieder der Notwendigkeit einer religiösen Gesetzgebung. Das aber widerstreitet der Freiheit des religiösen Geistes, der auf der Höhe seiner Entwickelung Mündigkeit verlangt. Dazu kommt nun aber, dafs sowohl die Ausgestaltung des Kultus als auch die konkrete Gesetzgebung immer individuellen Typus trägt und keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen kann. Hierin liegt aber wieder für anders geartete Individualitäten eine Beschränkung ihrer religiösen Freiheit. Die Schwierigkeit, an der jede offiziell eingerichtete Seelsorge leidet, ist eben hierin begründet, dafs Jeder, der reifer entwickelt ist, sich gewifs von seinen Nächsten, die ihn kennen, gerne erziehen läfst, wo die Erziehung eben auf völlig gegenseitiger Freiheit ruht, aber ebensowenig geneigt ist, einem ihm übergeordneten Seelsorger Rede und Antwort zu stehen. Gerade diese auf freiem individuellen Vertrauen ruhende gegenseitige Einwirkung ist hier entschieden das Höhere gegenüber einer offiziell eingerichteten Seelsorge.

Aber auch von diesen Schwierigkeiten abgesehen, würde eine Gemeinschaft, die nur das religiöse Leben pflegen wollte, leicht das religiöse Leben von dem übrigen Leben isolieren und das letztere der Religion gegenüber als minderwertig hinstellen; oder, wenn sie auch die Betätigung auf Grund der religiösen Gesinnung in ihren Bereich ziehen wollte, würde sie wieder durch gesetzliche Einschränkungen die freie Bewegung in anderen Gebieten einschnüren, wovon die sogenannten Freikirchen genug Beispiele liefern, teils indem sie den Staat und das weltliche Leben gering achten, teils indem sie ihren Mitgliedern enge und gesetzliche Vorschriften geben. Überhaupt aber mufs gerade die höchste Religion des Geistes durchaus der Freiheit der Individuen Spielraum lassen; eben daher kann sie auch Niemanden an eine bestimmte Kirchenform binden. Das Ideal, das sie hat, ist eine solche Betätigung der gottmenschlichen Gesinnung in a l l e n Sphären des Lebens, die den jedesmaligen Gesetzen dieser Sphären entspricht und die freie

Entfaltung der Kräfte ermöglicht. Man wird daher schwerlich diejenigen tadeln können, die es versuchen, auf andere Weise als in der engen Begrenzung einer gegebenen einzelnen kirchlichen Organisation ihr Bedürfnis der Pflege der religiösen Gesinnung und der religiösen Konzentration zu befriedigen. Denn in einer organisierten Kirche droht immer die Gefahr, dafs die Pflege der Gesinnung gerade über allen möglichen äufserlichen Interessen zu kurz komme.

Bleibt man aber auch dabei, dafs sich hier die Gesinnungspflege auf die gemeinsame Kontemplation beschränke, so ergibt sich die weitere Schwierigkeit, dafs diese in einer Kirche auf einer gemeinsamen Lehre zu ruhen pflegt, die durch kirchliche Organe fixiert werden soll. Andererseits aber hat z. B. Sabatier ganz mit Recht darauf hingewiesen, dafs die Dogmen, die die Kirche brauche, dem Zeitbewufstsein entsprechen und deshalb wechseln müssen. Wenn sie aber wechseln, sind sie kaum mehr Dogmen. Dazu kommt, dafs eine Kirche vor allem Klarheit über sich selbst haben mufs, wozu gehört, dafs sie auch mit ihrer Vergangenheit in Konnex stehe, und sich dessen bewufst werde, dafs die Religionen der Menschheit in ihrem Prinzip ausmünden. Diese Klarheit über sich kann sie aber nur durch Wissenschaft gewinnen. Diese aber braucht wieder für sich freie Entfaltung, um wirklich Erspriefsliches zu leisten. So würde sich hier wieder die Antinomie ergeben zwischen freier Wissenschaft und der Fixierung bestimmter Resultate derselben durch die Kirche, welche die Kontemplation an bestimmte Regeln dogmatischer Art binden würde, um eine Lehrnorm für das Volk zu haben.

Man hat diese Schwierigkeiten sich wohl vergegenwärtigt, indem man den Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, oder zwischen der statutarischen Form der Kirche und ihrer Idee machte, oder von Notkirchen sprach wie Fichte. Allein es ist die Frage, ob nicht die Idee einer besonders organisierten Kirche überhaupt nur ein Notbehelf ist, der aus dem noch unvollkommenen Zustand der Welt allein seine Berechtigung ableiten kann, während das Ideal der Gottmenschheit sich mit dem Reiche Gottes begnügte, das einer besonderen Organisation zur Pflege der religiösen Gesinnung nicht bedürfte.

Allein das gegenwärtige Entwickelungsstadium ist noch nicht bei diesem Ideal angekommen. Tatsächlich existieren noch mannigfache Kircheninstitute und für diese wird es gelten, dafs sie sich

nach der Aufgabe zu richten haben, die heutzutage allein noch für die Kirche in Betracht kommen kann, der Pflege der religiös-sittlichen Gesinnung, dafs vor allem die Leitenden eine wahre Idee von der Aufgabe der Kirche bekommen und dafs die, welche eine solche haben, an die Spitze der Leitung kommen, dafs die Kirche mit Hilfe einer freien Wissenschaft ein klares Selbstbewufstsein über sich gewinne, und ihr Lehrbekenntnis möglichst auf das Notwendigste beschränke, falls sie eines solchen zu bedürfen glaubt, dafs die Freiheit der Überzeugung geachtet und freie öffentliche Diskussion gestattet wäre, dafs ihre Verfassung möglichst die Freiheit schone, um der Aufgabe der Pflege der freien Gesinnung gerecht zu werden, und aller Konkurrenz mit dem Staate im rechtlichen Gebiete sich entschlage.[1]) Die Zugehörigkeit zu einer solchen Kirche mufs Jedem freistehen, wie der Austritt, und darf weder jene noch dieser mit irgendwelchen bürgerlichen Vorteilen oder Nachteilen verbunden sein. Diese Kirchen selbst aber dürfen sich nie mit dem Reiche Gottes verwechseln, sondern müssen sich ihrer gliedlichen Stellung in demselben stets bewufst bleiben, sich auf ihre eigentümliche Aufgabe beschränken und dem Staate in keiner Weise Konkurrenz machen. Kurz die Christenheit soll dem Ideal immer näher kommen, durch freies gegenseitiges Miteinander- und Aufeinanderwirken die gottmenschliche Gesinnung zu stärken und so das Reich Gottes zu fördern, bis eine besondere Organisation zu diesem Zwecke nicht mehr nötig ist. Dies näher auszuführen ist indes Sache der Ethik.[1]) Aber auch das wird man noch hinzufügen müssen, dafs diejenigen, welche sich einer organisierten Kirche nicht anschliefsen können, darüber keinen Tadel verdienen, wenn sie die Idee des Reiches Gottes lebhaft in sich aufgenommen haben und der Überzeugung sind, dafs die organisierte Kirche nicht das geeignetste Mittel sei, um die Reichsgottesgesinnung zu pflegen.

Fassen wir den Gang der Entwickelung der religiösen Gemeinschaft zusammen, so hängt sie von der Entwickelung des religiösen Bewufstseins ab. Solange sich die Persönlichkeit als geistige noch nicht herausgebildet hat, das religiöse Leben noch nicht persönlich gefafst ist, ist der einzelne noch der Gemeinschaft untertan, die ihr Gesetz religiös sanktioniert, und die religiöse Gemeinschaft umfafst das ganze von der Gemeinschaft festgestellte Lebensgesetz.

1) Vgl. meine philosophische Ethik S. 265—286, 469—478, 534, 536, 538, 717f.



Sie ist von dem Staatsleben noch nicht gesondert und umfafst neben dem noch sinnlich bestimmten Kultus im engeren Sinne das rechtliche, soziale, ethische Leben. Erst, wenn die Religion persönlichen Charakter annimmt und die ihrer selbst mächtige Person im sittlichen Leben sich zur Autonomie erhoben hat, kann die religiöse Gemeinschaft nicht mehr gesetzgebend im sittlichen, sozialen, rechtlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Gebiete auftreten, weil das Subjekt vermöge seiner Vernunft seine sittlichen Begriffe sich selbst bildet und wie für seine Handlungen, so für seine Einsicht sich selbst verantwortlich weifs. Ebensowenig kann hier die Religion staatlichen Zwang für das persönliche religiöse Leben brauchen, da sie vielmehr vom Staate den Schutz der persönlichen Gewissensfreiheit fordern mufs. Auf dieser Stufe kann die Kirche nur noch die Bedeutung haben, das religiöse Leben, d. h. die religiöse Gesinnung mit geistigen Mitteln zu pflegen und der gemeinsame Kultus und gegenseitige Ermahnung bleiben als die einzigen Funktionen der Kirche übrig, wobei der Kultus sich auf die mit Anbetung verbundene Kontemplation einschränkt, während die offizielle Seelsorge in ein freies Aufeinanderwirken nach individuellen Gesichtspunkten übergeht. Aber auch hier bleibt es noch fraglich, ob man die Teilnahme an einer gegebenen kirchlichen Gemeinschaft, die individuellen Charakter trägt, ebenso zur allgemeinen Pflicht machen kann wie die Betätigung im Reiche Gottes, und es mufs nun ernstlich untersucht werden, ob nicht das Bedürfnis der religiösen Gemeinschaft und der Pflege des religiösen Lebens besser auf andere Weise als durch organisierte Kirchen befriedigt werden könne, ob nicht die religiöse Phantasie am besten durch eine grofse religiöse Kunst, der religiöse Erkenntnistrieb durch eine freie und weitblickende religiöse Wissenschaft, das Bedürfnis der Betätigung des religiös-bestimmten sittlichen Willens besser durch die Betätigung in allen sittlichen Gebieten, endlich das Gefühl besser in engeren individuellen Kreisen auf freie Weise gepflegt und befriedigt werden könne.

2. Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit.

Die Religion betätigt sich nicht blofs im Kultus, sondern in dem gesamten sittlichen Leben, im Gebiet des Handelns im engeren Sinne. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, wie sie auf ihren niedrigsten Stufen schon das Leben von der Geburt bis

zum Tode umfaſst, wie die Stammes- und Familiengemeinschaft, die Ansätze der Kultur und des Rechtslebens durch sie geheiligt sind. Mit den Anfängen des sittlichen Lebens, den Regungen der Pietät und des Gemeinschaftssinnes, mit dem Aufleben der Phantasie und der Erweiterung des Blicks über das Einzelne hinaus in kosmogonischen Ansätzen ist sie verknüpft; aber daneben gehen unbefangen Menschenschlächterei, Kannibalismus, Zauberei, Fetischkult als Äuſserungen des religiösen Bewuſstseins der niedrigsten Stufe her, und die Religion steht in dem Dienste des eudämonischen Lebens, ohne daſs von ihm die ethischen Interessen klar geschieden würden. Wird die Lebensordnung einheitlich gestaltet, die die Grundverhältnisse des Menschen umfaſst, so wird sie als Sitte und Rechtsordnung von der die Gemeinschaft beherrschenden religiösen Auktorität sanktioniert. Daſs die Religion die Pietät gegen Eltern und Ahnen, gegen Lehrer und Leiter, die Unterordnung unter den Staat, die berufsmäſsig abgegrenzte Arbeit, das öffentliche und private Recht, die Behandlung des Eigentums, die soziale Ordnung der Stände, die Anfänge von Kunst und Wissenschaft, Ackerbau, Handwerk, Industrie, kurz die Kulturarbeit nicht bloſs sanktioniert, sondern selbst mit ordnet und den Kulturprozeſs mit bestimmt, gerade so wie sie die Grundtugenden der Persönlichkeit, die Beherrschung der Affekte und Leidenschaften, Nüchternheit, Keuschheit, Friedfertigkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Tapferkeit, Milde gegen Leidende und Hilfsbedürftige, als göttlich gewollte einprägt, das zeigen die Moralcodices aller Völker. Denn wenn diese auch im einzelnen differieren, so umspannen sie doch diese Grundverhältnisse des menschlichen Lebens überall. Aber es treten auch auf dieser Stufe, die wir kurz als die der Gesetzesreligionen bezeichnen können, zu diesen moralisch-rechtlichen Ordnungen und Pflichten noch besondere religiöse Aufgaben, spezifische gottesdienstliche Betätigungen hinzu, die oft die moralischen Grundsätze durchkreuzen. Die nationalen religiösen Gesetzgebungen umfassen so gleichmäſsig das sittliche, soziale, rechtliche und spezifisch-religiöse Leben, wie es sich in der früher beschriebenen Weise im einzelnen äuſsert; für die religiöse Gesetzgebung ist der Zeremoniencodex mindestens ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger als der Sittencodex. Auch das haben wir gesehen, daſs bald die Priesterschaft eine theokratische Herrschaft ausübt oder auszuüben sucht, die das ganze Leben umfaſst, bald der Staat als die moralische Erziehungsanstalt unter göttlicher Sanktion

steht, ja die Erscheinung der Gottheit in der Staatsordnung gefunden wird. Jedenfalls ist das sittliche, rechtliche, soziale Leben mit dem religiösen zu einer unmittelbaren Einheit verbunden, steht unter der Auktorität der Gottheit, die entweder durch die Beherrscher des Staats oder durch Priester repräsentiert ist.

Wir sehen also einen Fortschritt von den noch nicht zu einer geordneten Einheit zusammengefaſsten Ansätzen zum sittlichen und religiösen Leben bei den kulturlosen Völkern zu einer einheitlich geordneten, das ganze Leben umfassenden Gesetzgebung bei den Kulturvölkern, die der göttlichen Auktorität unterstellt ist. Wie straff hier der Parallelismus zwischen der Eigentümlichkeit der Religion und der Ethik ist, kann man daraus sehen, daſs die religiös - sanktionierte Gesetzgebung durchaus der Eigentümlichkeit der religiösen Grundvorstellung entspricht. Wo in der Natur, im Naturleben das Göttliche gesehen wird, da betätigt sich die Frömmigkeit im Durchleben des Naturlebens, in Naturkulten, die das zeugende und zerstörende Prinzip der Natur mit erleben lassen, und die Ethik ist ebenfalls durch das Motiv des Lebens bestimmt, um deswillen man der Ordnung des Gesetzes folgt und zugleich allerhand Zaubermittel verwendet. So ist es in Ägypten und den vorderasiatischen Religionen. Ist die Religion dualistisch, wie die persische, so ist auch das sittliche Leben ein Kampf, dessen Führung durch das Gesetz bestimmt ist; insofern das böse Prinzip teilweise in der Natur wirksam ist, gibt die Ethik Anweisungen durch Reinheit, durch Pflegen nützlicher Bäume und Tiere u. a. dasselbe zu überwinden. Ist eine Religion partikularistisch, wie die jüdische Religion, so ist auch die Ethik und Politik partikularistisch bestimmt. Da der jüdische Gott vor allem gesetzgebender ist, der auf Grund seines Bundes mit dem Volke sein Gesetz gegeben hat, so ist die höchste Tugend die Gerechtigkeit, die dieses Gesetz bis in das einzelne befolgt. Das Gesetz ist des Herrn Gabe an sein auserwähltes Volk und umfaſst gleichmäſsig das zeremoniale, soziale, politische, ethische Gebiet, und wenn es auch in der späteren Zeit noch mehr vereinzelt worden ist, so ist doch immer das Gesetz die Grundlage des jüdischen Bewuſstseins gewesen, und immer behandelt der Herr sein Volk je nach seinem Gehorsam gegen dieses Gesetz. Dasselbe gilt von dem Muhammedanismus und seinem Koran, der ebenso eine theokratische Ordnung enthält, welche politische, soziale, zeremoniale und ethische Regeln gleichmäſsig umfaſst unter dem Gesichtspunkt,

dafs der göttliche Herr dieses Gesetz für sein Volk gegeben hat und Lohn und Strafe nach dem Halten dieses Gesetzes bemifst.

Freilich wird nun eine solche, ein für allemal womöglich in heiligen Büchern niedergelegte Gesetzgebung zu einem Hemmschuh für die weitere Entwickelung. Wo die Religion sich mit dem traditionellen Gesetz und der Sitte identifiziert hat, wird sie heilsam wirken, solange die im einzelnen fixierte Sitte und das Gesetz dem gesamten Entwickelungszustand des Volkes entspricht. Wenn dagegen die ethischen, sozialen, rechtlichen Verhältnisse einer Neugestaltung bedürfen, so wird das traditionelle Gesetz unbrauchbar, und es wird ein Konflikt zwischen der gegebenen stabilen Religiosität und der fortschrittlichen Tendenz entstehen, der zur Folge hat, dafs die Vertreter des Fortschritts sich von der gegebenen Religion abwenden. Man sieht das an der Geschichte des Judentums, wo das Reformjudentum sich des ganzen lästigen Zeremoniells zu entledigen sucht, oder an der Reformbewegung bei den Parsen, die sich in zeremonieller Hinsicht von ihren heiligen Urkunden emanzipieren. Dagegen bietet der Muhammedanismus mit seinem Verfall ein Beispiel dafür, wie eine solche Gesetzesreligion zum Unglück für ein Volk werden kann.

Wenn sich dagegen eine Religion dazu erheben kann, wie das in den arischen Religionen teilweise der Fall ist, dafs der Mensch nicht blofs der Gottheit unterstellt ist, sondern dafs er mit ihr eins werden kann, so wird dieser Standpunkt des Gesetzes überschritten. Im Brahmanismus, wo die Gottheit das Eine unbestimmte Brahm ist, ist die Ethik wenigstens in ihrer Spitze negativ und asketisch, und die positive Gesetzgebung, wie sie im Gesetzbuch des Manu niedergelegt ist, ist nur die Vorstufe für diese höchste Stufe der Askese. Wie ferner die buddhistische Religion ihrem Wesen nach negative Erlösungsreligion ist, so ist die Ethik hier eine negative Ethik des Mitleids, der Einschränkung der Begierden, überhaupt jedes Wollens verbunden mit theoretischer Beschaulichkeit. Diese Ethik ist anfangs nicht gesetzlich, jeder sollte den inneren Wert derselben erkennen, weil sie das Mittel sein sollte, von dem Elend des Daseins zu befreien. Als der Buddhismus sich freilich als Kirche konstituierte, richtete er selbst wieder eine doppelte Ethik für Mönche und Laien ein und hatte wieder eine positive Gesetzgebung. Ebenso wurde die griechische Form der substantiellen Ethik, die das Subjekt der durch die Religion sanktionierten Sitte und Tradition unterstellte,

durch die Sophisten überschritten, an die sich dann eine vernünftige Ethik anschlofs, die wieder mit der griechischen Religion als der künstlerischen und philosophischen Religion der Humanität in engster Parallele stand. Wie die göttliche Intelligenz die Weltordnung gestaltet, so soll die sittliche Einsicht das Leben regulieren; hier regt sich eine selbständige sittliche Erkenntnis, da der Mensch an der göttlichen Vernunft Anteil hat und ihr Gesetz als sein eigenes frei erkennen kann. In dieser griechischen Ethik, die wissenschaftlich ausgebildet wird, ist eine höhere Einheit des Sittlichen und Religiösen darin gegeben, dafs die Ethik als Sache freier Erkenntnis in derselben göttlichen Vernunft begründet ist, auf der auch die Religion beruht. Freilich stand auch in Griechenland und dem griechisch gebildeten Rom der philosophischen Religion und Ethik die Popularreligion mit ihren spezifischen religiösen Vorstellungen mit einer populären Durchschnittssittlichkeit gegenüber. Wenn sich nun auch die Stoiker insbesondere Mühe gaben, mit der Popularreligion Fühlung zu behalten, so führte das doch nur zu einer Umdeutung der Popularreligion in ihrem Sinne und einer Relaxation der stärksten Schroffheiten ihrer Ethik, so wenn sie aufser der Tugend auch noch wünschenswerte Güter kannten, vollkommene und mittlere Pflichten unterschieden, wenn sie ihre Lehre von der Apathie wie den schroffen Gegensatz von Thoren und Weisen durch die Lehre von der προκοπή abschwächten.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dafs die Stufe der Gesetzesreligionen überschritten wird, entweder indem man ihr Gesetz den späteren Anforderungen anzubequemen sucht und so doch in seiner absoluten Gültigkeit erschüttert, oder indem man überhaupt über den ganzen Standpunkt hinausgeht. Und das ist natürlich, einmal weil ein konkretes Gesetz nur für bestimmte Verhältnisse zugeschnitten ist, die doch nicht den Charakter der Ewigkeit tragen, sodann weil es durchaus nicht dem Menschen, der sich zu einer selbständigen Persönlichkeit entwickeln soll, entspricht, einem rein auktoritativen Gesetz sich dumpf zu unterwerfen, das nur durch Gewohnheit heilig ist, dessen innere Güte er nicht kennt, endlich auch deshalb, weil diese Gesetzgebungen nationalen Charakter tragen, also mit dem Fortschritt der Religion zum Universalismus von selber schwinden müssen, zumal sie eine Vermischung von Zeremonialem, Rechtlichem, Sittlichem enthalten, die ebenfalls vor einer rein ethischen Persönlichkeitsreligion nicht standhalten kann.

Das Christentum gibt den Beweis dafür, dafs eine speziale Gesetzgebung sozialer, politischer, zeremonieller Art schwinden mufs, sobald die Religion die Höhe erstiegen hat, Universalreligion zu sein, welche als solche zugleich die ethische Selbständigkeit der mit Gott geeinten Persönlichkeit proklamiert. Das universale Gottesreich ist ein Reich von Personen, in dem jeder seine Grundgesinnung auf seine Weise betätigen kann. Hier findet man keinen eigentlichen Sittencodex, nur gelegentliche Ermahnungen und Exemplifikationen, wie sich die christliche Grundgesinnung frei betätige. Vorschriften sozialer oder kultischer Art werden kaum gegeben.

Freilich ist diese Reduktion des Einflusses der Religion auf die persönliche Gesinnung, die sich frei betätigen soll, in dem Urchristentum noch durch eine weltfremde Stimmung beeinflufst, die die konkreten Lebensverhältnisse im Interesse einer mit der Parusie Christi zu erwartenden Neuordnung vernachlässigt, die aber doch zugleich mit aller Macht darauf dringt, dafs in allen Beziehungen die persönliche christliche Grundgesinnung das Ausschlaggebende sei, und die sozialen und politischen Institutionen für diesen dem Ende zueilenden Äon bestehen läfst, ja anerkennt, wie sie sind. Die Persönlichkeit soll sich frei darstellen, und nur den göttlichen Liebesgeist, von dem sie erfüllt ist, überall betätigen.

Allein auch im Christentum blieb es hierbei nicht. Als das Christentum sich im grofsen Stile ausbreitete, hielt es die Kirche für notwendig, sich als ethisch-pädagogische Macht zu konstituieren. So wurden nicht blofs neue Gesetze gegeben, das Disziplinar- und Bufswesen ausgestaltet, sondern eine doppelte Ethik gebildet, weil man nicht mehr von den einzelnen fordern konnte, dafs sie schon wirklich durchgebildete Christen seien. So gab es eine Ethik für die Fortgeschrittenen und eine Ethik für die Masse; und die erstere bildete im Gegensatz zu der Welt den weltfremden Charakter, der schon im Urchristentum sich zeigte, bis zu den Regeln der Mönchsorden und besonderen Anforderungen an die Kleriker aus; die letztere dagegen entwickelte sich unter dem Einflufs der Kirche wieder so, dafs neben den ethischen allerhand spezifisch kirchlich-pädagogische Vorschriften zeremonieller Art gegeben wurden. Indem die Kirche so allerhand Zeremonien und einzelne Gebote sittlicher Art gab, geriet sie wieder in die Lage der Gesetzesreligionen, und es ergaben sich nun auch wieder für

die Kirche um so mehr Konflikte, als es an sich gar nicht im Wesen des Christentums lag, die freie Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit einzuschränken, Konflikte, die meist darauf beruhen, dafs in den Kirchen verschiedene Stufen sittlicher Reife und sittlicher Bildung vereinigt sind, dafs die Kirche Popularreligion und Religion der Gebildeten zugleich sein soll.

Die griechische Kirche verbindet eine substanzielle Ethik, in der die Frage nach der Freiheit der sittlichen Persönlichkeit noch kaum gestellt ist, sondern die traditionellen ethischen Vorschriften weiter fortgepflanzt werden, mit der Forderung des orthodoxen Glaubens und der Teilnahme an einem mystagogischen Kultus. Diese Ethik entspricht der Durchschnittssittlichkeit weiter Kreise, welche kein höheres Ideal kennen als der kirchlichen Tradition zu folgen, die kirchlichen Pflichten auszuüben und die durch die Kirche sanktionierte Sitte festzuhalten. Freilich schliefst sie nicht aus, dafs jemand auch eine ethische Einsicht sich aneignet und die Wahrheit der Lehre erkennt, wie namentlich die alte alexandrinische Schule — aber auch noch neueste Bewegungen in Griechenland beweisen. Allein für die Masse hält sie doch an ihrem Auktoritätssystem fest und wenn nun die Erkenntnis über die Orthodoxie und die Sittlichkeit über die kirchliche Disziplin hinaus fortschreitet, so emanzipiert sich die Sittlichkeit um so mehr von der Kirche, je mehr sie an dem Ausbau der Ethik in freiem wissenschaftlichen Stil durch die Dogmatik gehindert ist. Ein Beispiel hierfür bietet Tolstoi mit seinen halbasketischen, der Kirche wie dem mit ihr verquickten Staate abgeneigten Idealen.

Die römische Kirche vermittelt ihren Gläubigen das Heil teils durch ihre sakramentalen und sakrifiziellen Handlungen, teils durch die Erziehung, die der Klerus besorgt, und fordert von ihren Anhängern als erste Pflicht Gehorsam gegen die erziehende Kirche, gegen ihre Lehre, ihre Disziplin. Der Laie ist von dem Priester abhängig, der ihm im Beichtstuhl als Richter gegenübersteht, ihm Werke der Pönitenz auferlegt und ihn durch Beratung leitet. Sittliche Selbständigkeit gilt hier nur insoweit, als die erziehende Kirche es gestattet. Wenn hier die Gläubigen auf dem Standpunkte der religiös Unmündigen verharren, wird es kaum zu Konflikten kommen. Allein wie wenig dieser Standpunkt der Auktorität ausreicht, zeigen die Jesuiten, die neben dem Gehorsam des Leichnams für ihre Angehörigen das gesamte Sittengesetz, wie das Recht durch ihren Probabilismus, diese Karikatur eines freien sittlichen

Urteils, erschüttern. Wenn vollends der Geist der Prüfung anfängt, sich geltend zu machen, wenn die Persönlichkeit selbst Gewifsheit in ihren wichtigsten Angelegenheiten verlangt, so ist der Konflikt nicht zu vermeiden. Dafs man in unserer „sozialen“ Zeit, wo man überall nach Auktorität ruft, der römischen Kirche sehr geneigt ist, ist nicht zu verwundern. Aber man sollte sich doch daran erinnern, dafs die Völker, welcher dieser Form des Christentums unterworfen sind, in einer ähnlichen Lage sich befinden wie der Muhammedanismus, da der Geist dieser Kirche der modernen Entwickelung des staatlichen und Kulturlebens nicht mehr entspricht.

Auch der Protestantismus zeigt die Verlegenheiten, welche einer Kirchengemeinschaft erwachsen, die einerseits grundsätzlich die Freiheit eines Christenmenschen proklamiert und doch als populäre Anstalt es nicht vermeidet, sich gesetzlich zu konstituieren. Einerseits soll grundsätzlich jeder Christ selbst die Gemeinschaft mit Gott erfahren, in dieser Erfahrung das Prinzip einer freien Sittlichkeit besitzen, vom heiligen Geiste getrieben sich so betätigen, wie es die gegebenen natürlichen Anlagen und die natürlichen menschlichen Verhältnisse verlangen, jeder soll für sich verantwortlich sein und Gewissensfreiheit haben. Andererseits kennt doch der Protestantismus auch besondere kirchliche Beschäftigungen, hat einen grofsen Auktoritätsapparat von Dogmen, Agenden, kultischen Handlungen, kirchlichen Organisationen juristischer Art, die Auktorität beanspruchen, von unfehlbaren heiligen Büchern und Bekenntnissen; er ist noch in Gefahr, eine historische Buchreligion zu werden und hält vielfach heilige Gebräuche und Ordnungen in der Praxis für weit wichtiger als die Anbetung Gottes im Geiste. Dafs er diese Doppelstellung einnimmt und in seinem dermaligen Zustand zwischen Auktorität und Freiheit hin und her schwankt, hat seinen vornehmsten Grund darin, dafs er zugleich pädagogischen Charakter als Volkskirche tragen will, eben deshalb aber nur diejenigen voll befriedigen kann, die noch auf der Stufe der Bildung stehen, dafs sie die Differenz zwischen seinem Prinzip und seiner kirchlichen Ausgestaltung nicht zu bemerken im stande sind. Eben dieser Umstand, dafs auch die höchsten Religionen den Standpunkt einer aus der Gesinnung hervorgehenden freien vernünftigen sittlichen Betätigung nicht zur Durchführung bringen, weil die kirchlichen Erziehungsinstitute immer wieder eine positive göttliche Gesetzgebung im pädago-

gischen Interesse einführen — eben dieser Umstand erzeugt eine oppositionelle Stimmung gegen die Religion überhaupt im Interesse einer selbständigen Ethik. In Indien, in Griechenland, unter den christlichen Völkern erhebt sich der Ruf nach einer religionslosen Moral, gerade im Gebiete der Religionen, die ihrer Natur nach am wenigsten dazu neigen, durch ein starres religiöses Gesetz das ganze Leben zu beherrschen, in denen daher ein solcher Fehler eine um so energischere Reaktion fordert. Weil man im Brahmanismus in der Vereinigung mit dem Brahm schon eine Erhebung über alle Auktorität kennt, wird im Gegensatz gegen das starre Gesetz der Brahminen eine religionslose Moral von einzelnen proklamiert. Weil die griechische Religion eine freie Bewegung des Subjekts anerkannte, lehnte man sich gegen die populäre mit der Tradition verknüpfte Ethik auf und suchte sie auf nur menschlichen Ursprung zurückzuführen, wie die Sophisten, Skeptiker, Epikureer, Lukian. Weil die christliche Religion ursprünglich auf die freie Gesinnung zurückging und eine freie Betätigung der Person verlangt hatte, regte sich die Tendenz einer religionslosen Moral, als sich die Kirche zur Beherrscherin des gesamten Lebens im Mittelalter gemacht hatte, aber dieses Leben in seiner reichen Entfaltung zu vielseitig und mächtig wurde, um der kirchlichen Auktorität unterstellt bleiben zu können; und diese Tendenz steigerte sich gegenüber einer jesuitisch geleiteten Kirche beständig. Wenn vollends der Protestantismus, der die Freiheit eines Christenmenschen proklamiert hatte, wieder ein starres Lehrgesetz aufgerichtet hatte, oder hierarchischem Ritualismus in England huldigte, die Gewissensfreiheit mifsachtete, im Pietismus der Freikirche sich der Volkskultur feindlich gegenüberstellte, so glaubte man auch hier Freiheit von der gesetzlichen Kirche nur in der Freiheit der Moral von der Religion überhaupt zu erreichen. Diese Emanzipation der Ethik von der Religion, wie sie die ethischen Gesellschaften und viele Ethiker verlangen, ruht auf der Voraussetzung, dafs die ethische Wissenschaft am besten aus dem Wesen des Menschen die sittliche Aufgabe erkennen könne. Ob man die Religion durch die Ethik völlig ersetzt, oder ob man sie auf Grund ihres empirischen Bestandes als psychologisches oder geschichtliches Phänomen, fortbestehen läfst, darüber differieren noch die Ansichten. Aber darin ist Einigkeit, dafs in jedem Falle ihr Einflufs auf das sittliche Leben mehr hemmend als fördernd sei, also aufhören müsse.

Die Ethiker, welche die Ethik von der Religion trennen wollen, geben oft zu, dafs in roheren Zeiten, wo die sittliche Aktionskraft noch wenig ausgebildet gewesen sei, die Religion für die Sittlichkeit ihre Bedeutung gehabt habe, die sie mit der selbständigen Entfaltung des Sittlichen immer mehr verliere, weil sie auf die Dauer ein Hemmschuh für die Sittlichkeit werde, nicht blofs in der Form einer ganz bestimmten Gesetzgebung, die auf bestimmte Verhältnisse zugeschnitten, religiös sanktioniert jeden Fortschritt hemme, sondern in jeder Form. Denn einmal sei die Religion grundsätzliche Gegnerin jeder ethischen Autonomie. Da immer die Gottheit als befehlend, der Mensch als gehorchend vorgestellt werde, könne eine Freiheit sittlicher Erkenntnis niemals gewonnen werden, um so weniger, als die Religion durch das Motiv von Strafe und Lohn den eigenen Wert des Sittlichen verschleiere und das Bewufstsein der inneren Güte desselben nicht aufkommen lasse. Auch die Betonung der Vorsehung, vollends der Gnade seitens der Religion verführe leicht dazu die Tatkraft zu lähmen, indem man sich auf die Vorsehung verlasse und der Gnade alles quietistisch überlasse. Auch blicke die Religion immer direkt auf Gottes Aktion und übersehe die Mittelursachen, durch welche in der Welt Veränderungen zu stande kommen; demgemäfs glaube sie, dafs mit der Gnade, dem göttlichen Geiste, der den Menschen beseele, alles getan sei, ohne zu bedenken, welche psychologischen und psychophysischen Vermittelungen notwendig seien, um die für das sittliche Handeln notwendigen Kräfte aktionsfähig zu machen und zu erhalten. Ja sie habe überhaupt kein Interesse an den Aufgaben der Kultur: indem sie das himmlische Ziel vor Augen male, entwerte sie die irdische Tätigkeit, entfremde die Menschen den Aufgaben der Gegenwart. Arbeit an der Kultur, Interesse am Staatsleben sei höchstens etwas Erlaubtes. Selbständige Mitarbeit am Staatsleben, die über passiven Gehorsam des Untertanen hinausgehe, Interesse am Erwerb habe das Christentum nie hochgeachtet; ebensowenig habe es den selbständigen Wert wissenschaftlicher Arbeit zu schätzen gewufst. Kurz, nicht nur das sittliche Motiv werde durch transcendente Furcht und Hoffnung gefälscht, sondern durch den Blick auf Gott werde auch das Interesse an den irdischen Arbeiten gehemmt, durch rein religiöse Handlungen werden sittliche Aufgaben verdrängt. Ebensowenig kümmere sich die Religion genügend um die psychophysischen Bedingungen der Willenskultur, da sie meine, mit dem Besitze des Geistes sei alles getan.

Nun mische sich aber noch vollends die Kirche in das sittliche Leben, die in der Regel die alleinige Garantie für das Heil zu besitzen glaube und fordere, dafs man ihre Interessen allen anderen vorziehe, die in ihrer Intoleranz alle „Ungläubigen“, die nicht zu ihr halten, verurteile und bei ihren Anhängern Fanatismus erzeuge, weil sie auf Alleinherrschaft ausgehe, die den Eifer für ihre Gebräuche und Lehren aller Sittlichkeit vorziehe und so die Ethik mindestens in die zweite Stelle dränge, die blinde Unterwerfung unter ihre Glaubenslehren fordere und den Sinn für Wahrheit lähme, leere, sich dem Dogma einigermafsen akkomodierende Sophistik grofsziehe und diejenigen, welche ihre Meinung ehrlich sagen, unterdrücke, die besonders in ihren kirchlichen Beamten den Sinn für Wahrheit mindestens schwäche, welche die moralische Erziehung des Volkes übernehmen sollen. Kurz, wenn so die Religion vollends kirchlichen Charakter annehme, sei die Ethik in ihrer Reinheit doppelt gefährdet. So sei durch die selbständige Entwickelung des sittlichen Lebens der Dienst der Religion überflüssig, ja schädlich geworden, möge immerhin in früheren Zeiten, als die Moral noch auf schwachen Füfsen stand, die religiöse Sanktion des Sittlichen ganz heilsam gewirkt haben.

Man würde ohne weiteres diesen Einwänden zustimmen müssen, wenn nicht ebenso wie die Sittlichkeit auch die Frömmigkeit sich entwickelte. Das Ideal der Frömmigkeit verträgt sich ganz wohl mit dem Ideal der Sittlichkeit, wenn die Gottheit so vorgestellt wird, dafs sie das ethische Handeln fördert, wenn die Vorsehung die Selbsttätigkeit des Menschen voraussetzt, wenn die Gnade die Tatkraft beseelt. Es liegt nicht im W e s e n der Frömmigkeit, einen Gott zu haben, der alle irdischen Interessen absorbiert. Auch die Autonomie wird nur in den gesetzlich bestimmten Religionen verhindert. Das Bewufstsein, dafs das Sittliche gottgewollt sei, hindert durchaus nicht die Erkenntnis seines eigenen Wertes. Nur wenn die Religion fordern würde, das Sittliche n u r deshalb zu wollen, weil Gott es will, wäre jede freie Erkenntnis seines eigenen Wertes ausgeschlossen. Wenn das Sittliche aber als im Wesen der menschlichen Vernunft begründet erkannt, diese aber als gottgewollte gewufst wird, in der göttliche Vernunft sich offenbart, so verträgt sich die selbständige Erkenntnis des Sittlichen ganz gut mit der Religion, die das Sittliche in letzter Instanz in Gott begründet findet. Wenn ferner der Fromme sich als diese Persönlichkeit mit dieser Individualität, mit diesen Gaben als gott-

gewollt weiſs, so weiſs er eben damit auch die Entfaltung all seiner Kräfte, seine ganze Betätigung in der Welt als gottgewollt; keine irdische Tätigkeit wird dann als minderwertig taxiert werden, die zur Ausgestaltung der Person und für ihre Tätigkeit im Gottesreiche notwendig ist. Hier kann gar kein Konflikt zwischen menschlichen und göttlichen Aufgaben eintreten, weil vielmehr die göttliche Aufgabe die ist, daſs der Mensch nach allen Seiten seines Wesens sich ausbilde. Wie das geschieht, das kann dann nicht mehr durch einzelne religiöse Vorschriften, sondern muſs durch eine selbständige wissenschaftliche Ethik bestimmt werden. Das wird in einer Religion vollkommen möglich sein, die nicht mehr überall alles einzelne direkt auf Gott bezieht, sondern die sich dessen bewuſst ist, daſs die göttliche Wirksamkeit den ganzen Weltzusammenhang ermöglicht, wie er durch die Wechselwirkung der endlichen Ursächlichkeiten erzeugt wird, die alle auf die ihnen eigentümliche gesetzmäſsige Weise sich betätigen. Hier bietet die Religion selbst den Antrieb dazu, daſs der sittlich handelnde Mensch die Gesetzmäſsigkeit seiner psychologischen und seiner psychophysischen Organe ebenso berücksichtige, wie die Gesetze der Objekte, Gemeinschaften, Personen, auf die er handeln will. Kurz, die Frömmigkeit kann ebensogut über den gesetzlichen Charakter sich erheben wie die Sittlichkeit, und eine dem Standpunkt berechtigter Autonomie adäquate Stellung einnehmen. Die Motivation ist hier nicht durch Lohn und Strafe bestimmt, sondern man tut das Gute, weil der Wille sich grundsätzlich mit dem Ideal des Guten, mit der göttlich-menschlichen Idee des Guten, des Gottesreichs zusammengeschlossen hat und in der Grundrichtung mit dem guten ihn beseelenden göttlichen Geist eins geworden ist.[1])

Hierin ist freilich andererseits auch dies enthalten, daſs es reinreligiöse Handlungen nicht auf der höchsten Stufe geben kann, daſs vielmehr die fromme Gesinnung sich in dem sittlichen Leben betätigt. Handlungen, welche der Pflege der frommen Gesinnung dienen sollen, müssen einmal nur auf die Pflege der religiös-sittlichen Gesinnung gerichtet sein und sodann dürfen sie nicht, wenigstens nicht dem Ideal nach, einer besonderen reinreligiösen Gemeinschaft übertragen werden, weil diese immer wieder auf den Standpunkt einer pädagogisch-gesetzlichen Anstalt

1) Vgl. meine philos. Ethik S. 534, 536, 538.

zurückfiele; wo aber solche Gemeinschaften noch bestehen, dürfen sie nur auf die Pflege der religiös-sittlichen Gesinnung gerichtet sein, was ihnen im vollen Maſse nur gelingen kann, wenn sie einen völlig freien Charakter tragen und jeden Zwang, auch den indirekten Gewissenszwang, vermeiden. Freilich ist ihnen das bisher nie völlig gelungen und kann ihnen deshalb schwer gelingen, weil sie pädagogisch-populären Charakter tragen. Als solche empirische Institutionen sind sie „Notkirchen", die den Übergang zur Freiheit aus dem Standpunkt der Gesetzesreligion darstellen.

Nach dem bisherigen Resultat haben wir gesehen, daſs die Religion in allen Stadien der Entwickelung mit der Sittlichkeit verträglich ist bis zu dem absoluten Ideal, wo gerade wieder die absolute Religion zugleich ethisch bestimmt ist. Unebenheiten zwischen Sittlichkeit und Religion ergeben sich nur da, wo entweder der Übergang von einer niederen zu einer höheren Stufe gemacht wird, wo eine bestimmte religiöse Gesetzgebung dem sittlichen Fortschritt hinderlich in den Weg tritt. Da kann sich selbst der Standpunkt religionsloser Ethik zeigen, ebenso wie sich die Skepsis zeigt, wenn ein herrschendes Erkenntnissystem anfängt, das Bedürfnis des Erkennens nicht mehr zu befriedigen. Er ist aber da nur ein Übergangsstadium zu einer höheren Form religiöser Sittlichkeit. Unebenheiten können sich ferner da ergeben, wo eine höhere religiös-sittliche Stufe sich dem noch unvollkommenen Bewuſstseinszustand der Masse anbequemt, um die Masse zu dem höheren Standpunkt zu erziehen, wie das in den empirischen christlichen Kirchen der Fall ist, während das christliche Prinzip an sich über diese Unebenheit hinaus ist, und nur in diese Knechtsgestalt eingeht, um die Menschheit als G a n z e s dem Ideal immer mehr anzunähern.

Allein wir können nicht bloſs dabei stehen bleiben, daſs die Religion mit der Sittlichkeit verträglich ist. Vielmehr zeigt sich ganz allgemein, daſs die Ethik ohne Religion den Halt entbehrt, der allein die Realisierung der ethischen Aufgabe ermöglicht, wie das schon in dem moralischen Gottesbeweis enthalten ist. Die rechte Religiosität erhebt die sittliche Freiheit und Tatkraft, sowie das sittliche Handeln erst zu der vollen Höhe. Wenn Hemmnisse in unserer eigenen Natur, in der äuſseren Natur, in der Gesellschaft der Durchführung sittlicher Ideale entgegenstehen, so ist es gerade der Glaube an den Gott, der unsere eigene, wie die äuſsere Natur geschaffen hat und den Zusammenhang der Welt

mit seiner Vorsehung regiert, der diese Hemmnisse überwindet und uns lehrt sie als Anlässe zu betrachten, gerade hier die ethische Aufgabe zur Durchführung zu bringen, während ohne diesen Glauben, dafs die Hemmnisse nur als Anlässe zur Überwindung der Unvollkommenheiten zu betrachten seien, die Gott als solche gewollt hat, schwerlich der Mut zu der Durchführung der sittlichen Aufgabe ausreichen würde. Der Glaube an die Vorsehung, dafs wir uns dazu ausersehen glauben, überall und in allen Lagen uns sittlich zu betätigen und dafs alles in der einen oder anderen Weise dazu dienen mufs, diese Aktionskraft anzuregen und sittliches Handeln nach bester Einsicht zu ermöglichen, dieser Glaube ist sicherlich eine Kräftigung der ethischen Freiheit. Das Bewufstsein der göttlichen Gnade ist nicht unethisch, wenn es nichts ist als das Bewufstsein, von Gott für das sittliche bestimmt und gefördert zu sein; es entfremdet der Welt nicht, wenn sein Inhalt ist, dafs wir erwählt seien in der Welt unsere Pflicht zu tun, auch die Gesetze dieser Welt zu erkennen, um die Dinge ihren Gesetzen gemäfs zu behandeln und an unserem Teil die Harmonie der sittlichen und natürlichen Gesetzmäfsigkeit zu realisieren. Auch das Bewufstsein der Abhängigkeit von Gott, d. h. dafs wir aus dem göttlichen Urgrund hervorgehen, um uns unserer vernünftigen Natur entsprechend zu betätigen, stärkt unsere Freiheit, und die Religion zeigt sich hier als die Macht, welche über die Gegensätze hinaus die Harmonie des Bewufstseins erhält und dadurch die Aktionskraft stärkt. Es ist wahr, dafs durch das gesteigerte Bewufstsein der Aufgabe und des Wertes der Person als sittlicher auch das Bewufstsein des Bösen gesteigert wird. Denn je höher der Mafsstab des Guten, um so strengere Beurteilung des Bösen. Aber in dem Bewufstsein, dafs die Gottheit uns zu einem so hohen Ideale wirklich berufen hat, liegt auch wieder die Kraft, den Widerstand des Bösen um so energischer zu bekämpfen, vor allem durch *positive* sittliche Tätigkeit. Das Bewufstsein, mit einem Gott eins zu sein, der sich als die absolute Tätigkeit und Vernunft erweist, kann nur unsere Tatkraft und Vernunft erhöhen. Der göttliche Geist ist ein Geist der Freiheit. Wie sich die Religion erst mit der wissenschaftlichen Forschung verträgt, wenn man nicht unmittelbar alles einzelne direkt auf Gott bezieht, sondern dieses einzelne in dem Zusammenhang begreift, in dem es vorkommt, und diesen *ganzen* Zusammenhang auf Gott bezieht, weil es nur so möglich ist, die einzelnen Erscheinungen in ihrer

Wechselwirkung zu begreifen — so wird auch die Ethik erst vollkommen möglich, wenn jeder sich bewufst ist, in diesem Zusammenhang, in dem er steht, an diesem Ort im Reiche Gottes sich betätigen zu müssen unter Berücksichtigung der Verhältnisse, in die er hineingestellt ist. Hier hat er seine Autonomie zu bewähren, indem er die richtigen Zweckbegriffe für die gegebenen Verhältnisse der ethischen Grundrichtung gemäfs bildet. Aber gerade wenn er sich von Gott in diesen Zusammenhang gestellt weifs, um sich in ihm zu betätigen, wird eben hierdurch seine Tatkraft gestärkt. Endlich bewährt sich auch hierin die Beziehung der sittlichen Person auf die Frömmigkeit, dafs die Person durch ihr Verhältnis zur Gottheit zur Konzentration veranlafst wird, die sie in dem zerstreuten Leben leicht verliert, die sie aber gerade dann gewinnt, wenn sie alles in der Gottheit zu einer Einheit zusammengefafst und sich mit dieser Gottheit eins weifs. Es ist nicht zu sehen, wie die für den Menschen notwendige Konzentration auf andere Weise als durch die Beziehung auf die Gottheit, in der die gesamte Welt zur Einheit zusammengefafst ist, erreicht werden soll. Aber auch der unbedingte Charakter des Sittlichen wird durch die Beziehung auf die Gottheit erst vollkommen gewahrt; denn wenn auch auf der höchsten Stufe die Gottheit kein statutarisches Gesetz sanktioniert, so ist doch der unbedingte Wert des Sittlichen erst dadurch voll garantiert, dafs dasselbe nicht blofs als ein leeres Ideal, sondern als reale Macht erfafst werden kann, die aller Hemmnisse Herr zu werden vermag.

Es läfst sich auch im einzelnen zeigen, dafs das religiöse Bewufstsein auch für das einzelne sittliche Handeln von grofser Bedeutung ist, auch wenn es kein statutarisches göttliches Gesetz mehr gibt, das die Selbständigkeit der sittlichen Sphäre schädigt. Das Bewufstsein von dem Werte des Menschen als einer gottgewollten Persönlichkeit, die ein Abbild der Gottheit ist, die hiermit verbundene Schätzung der Person und die hiermit gegebene Gesinnung wirkt zwar *nicht direkt* aber *indirekt* auf die Ausgestaltung des sittlichen Lebens ein. Es schwinden solche Sitten, solche Rechtsinstitutionen, die sich mit der Würde der Person nicht vertragen, z. B. Witwenverbrennung, Aussetzen von Kindern, Sklaverei, barbarische, die menschliche Persönlichkeit degradierende Strafen. Es werden die Stände, die bisher rechtlos oder doch zurückgedrängt waren, in ihre Menschenrechte eingesetzt. Für die, welche hilflos sind und sich selbst keinen Unter-

halt verschaffen können, wird gesorgt. Es wird die Forderung gestellt, niedere Menschenrassen trotz alledem als Menschen menschlich und der Menschenwürde gemäſs zu behandeln. Wenn auch die rationale Ethik an sich diese Forderungen stellen muſs, so wird doch durch die religiöse Schätzung diese Forderung gehoben und ein wesentliches Motiv für ihre Realisation gegeben. Wenn ferner die Frömmigkeit das Ideal des Reiches Gottes für alle aufstellt, so ist darin die Anerkennung aller Menschen als für das Reich Gottes bestimmter enthalten. Dadurch wird der Familienegoismus, der nationale Egoismus ausgeschlossen. Alle Gröſsen werden in ihrer gliedlichen Stellung in dem allumfassenden göttlichen Reiche geschätzt und gewürdigt. Und wenn auch die Frömmigkeit nicht direkt sich in die einzelnen Gebiete einmengt, so ist doch ihr indirekter Einfluſs auf dieselben, der durch die Gesinnung vermittelt ist, ein solcher, daſs er diese Gebiete, selbst nach ihrem eigenen Maſsstabe gemessen, steigert. Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daſs wenn auch die Religion nicht mehr das konkrete sittliche Leben im einzelnen durch gesetzliche Vorschriften bestimmt, doch die religiöse Gesinnung das sittliche Leben vollkommener, vernunftgemäſser ausgestalten kann, indem die von dem religiösen Prinzip ergriffenen Personen die Konsequenzen dieses Prinzips für das konkrete sittliche Handeln auf innerliche und freie Weise ziehen, woraus sich dann als Resultat eine eigentümliche Gestaltung des persönlichen und sozialen Lebens ergibt, welche von dem universalen Gesichtspunkte des Wertes der Persönlichkeit die Konsequenzen im Leben zieht, ohne daſs irgend eines der sittlichen Gebiete deshalb seine Selbständigkeit aufgeben müſste. Wenn z. B. die staatliche Gesetzgebung unter dem Eindruck des Wertes der Persönlichkeit allerhand Verbesserungen der Gesetze von sich aus in der Fürsorge für Bedürftige, in der Aufhebung der Ungleichheit der Bürger vor Gericht, im Schutz der Denk- und Gewissensfreiheit, zu stande bringt, so ist durch dieses Prinzip ein indirekter Einfluſs auf den Staat ausgeübt worden, aber doch so, daſs es ganz in der Hand des souveränen Staates liegt, seine Gesetzgebung zu ändern und so, daſs dadurch der Staat selbst, sein Wesen, das Recht durch die Rechtsordnung zu fixieren und mit Macht zu schützen, nach seinem eigenen Maſsstab gemessen gefördert wird.[1])

1) Hegel hat in seiner Rechtsphilosophie energisch darauf hingewiesen, daſs erst in der christlichen Ära die Subjectivität im Staate zu ihrem Recht gekommen sei.

Aus dem Erörterten geht hervor, dafs die Betätigung des religiös bestimmten Willens sich in dem ethischen Leben zeigt, und zwar ist da, wo das religiöse Leben auf die höchste Spitze, zu der Einheit mit Gott in der Gottmenschheit, gekommen ist, kein Handeln auf Gott selbst, sondern nur ein religiös bestimmtes sittliches Handeln möglich, nur ein Handeln aus der religiös-ethischen Gesinnung heraus. Die Pflege dieser Gesinnung, soweit sie auf den Willen sich bezieht, wird zum grofsen Teil eben durch ihre Betätigung vollzogen. Soll das Gefühl hier besonders als religiöses bearbeitet werden, so geschieht das teilweise schon dadurch, dafs der religiös-sittliche Inhalt zur Darstellung kommt und dadurch auch belebend auf das Gefühl zurückwirkt. Dieses Gefühl selbst aber ist ferner eine dem Grundwillen parallel gehende Stimmung dauernder Art, die durch gegenseitige Darstellung des Inhalts des religiösen Bewufstseins gekräftigt werden kann. Das kann nun teils in individueller Form geschehen, durch freie unmittelbare gegenseitige Mitteilung der einander nahestehenden Individualitäten — und dies wirkt am meisten auf das individuelle Gefühl —, teils durch Kontemplation und Erkenntnis, die gegenseitig in freier Weise mitgeteilt wird — und hier ist in der allgemeingültigen Erkenntnis ein Gegengewicht gegen individuelle Beschränktheit gegeben —, teils durch religiöse Darstellung in der Kunst, welche die Phantasie und durch sie das Gefühl belebt.

3. Das Verhältnis der Religion zu der Erkenntnis.

Die Religion äufsert sich nach Seiten der Intelligenz mehr phantasiemäfsig oder mehr in strikten methodischen Erkenntnisversuchen, sei es mehr in der theoretischen Feststellung des Inhalts eines Gemeindeglaubens oder in Versuchen von einzelnen, den religiösen Inhalt darzustellen. Unter Glauben versteht man in diesem Zusammenhange vielfach keineswegs nur den subjektiven Zustand des Glaubens, von dem schon oben die Rede war und der in seiner höchsten Form in dem zugleich persönlich interessierten Wissen fortbesteht, sondern den in Lehrform gebrachten Inhalt des Glaubens einer Religionsgemeinschaft oder eines einzelnen.

Die erste Form, in der die Erkenntnis sich regt, ist die phantasiemäfsige und praktische. Diese phantasiemäfsige Äufserung erzeugt allerhand Vorstellungen, die noch keine abgegrenzten Begriffe sind. Anfangs sind diese Vorstellungen unzusammenhängend

und roh, sinnlich gefärbt und nach der Analogie der Vorstellungen gebildet, die man von dem eigenen Geiste hat. Einmal legt die Phantasie nach der Analogie der eigenen Tätigkeit den Göttern Taten unter. Wenn diese Götter wesentlich noch Naturgötter sind, so werden die Naturvorgänge als Taten und Erlebnisse der Gottheit aufgefafst. So ergibt sich das unendlich weite Gebiet der Mythologie. Andererseits kommt dazu, dafs die Ahnengeister in ähnlicher Weise vorgestellt werden und oft mit den Naturgöttern verschmelzen, wie z. B. der Totengott ebenso als Ahn Heros und auch zugleich wieder Naturgeist ist. So werden die Götter anthropomorphisiert, und es werden ihnen auch allerhand menschliche Affekte, Zorn, Rache, Neid, ebenso aber auch Liebe, Wohlwollen beigelegt. Es regt sich aber zugleich die Frage nach dem Woher und Wohin im religiösen Menschen und so schafft die Phantasie Kosmogonien und Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode, und auch hierin zeigt sich selbst auf den niedrigsten Stufen schon der Ansatz zur Erkenntnis. Ebenso werden die Fortschritte in der Kultur, mögen sie noch so gering sein, mit der Religion in Beziehung gebracht, sie werden auf göttlich begabte Menschen zurückgeführt, die Ahnen sind, und so entsteht die Vorstellung von Heroen und ihren Taten, die Ansätze zu geschichtlicher Betrachtung sind, aber mit der Mythologie vielfach verschmelzen, zumal diese Heroen oft genug eine Apotheose erfahren. Wo die staatliche Gemeinschaft hervortritt, werden die Urheber derselben ebenfalls in die göttliche Sphäre erhoben und man verehrt die Häuptlinge und Fürsten. Der Glaube erklärt sie für göttlich, von Göttern abstammend, wie die religiöse Phantasie hier gerade am meisten zur Apotheose geneigt ist. In alledem sind Vorstellungen, die man als Ansätze zum Erkennen auffassen kann. Sobald sich der Kult weiter ausbildete, bedurfte es einer Kenntnis des Kultus, der Gebräuche, der Gebetsformeln und Opferzeremonien, die der einzelne nicht bewältigen konnte; damit bildete sich auch der Gegensatz von Priestern und Laien und die Vorstellungen über die Rechte der Priester, oder wo eine soziale Ordnung und soweit sie sich gebildet hat, entsteht ein Gesetz Gottes, das Gegenstand des Glaubens ist, für das es Sachverständige gibt. So ergibt sich in dieser Hinsicht ein praktisches Wissen. Je mehr der Mensch über die Zukunft ungewifs und über die Art, wie er in zweifelhaften Fällen entscheiden soll, sich noch nicht klar ist, um so mehr entsteht das Bedürfnis, sich darüber von der

Gottheit belehren zu lassen und wenn man hier mit der rohen Form vereinzelter, auf momentaner Inspiration ruhender Anweisungen oder Beobachtung auffallender Zeichen ungewöhnlicher Art beginnt, so wird nach und nach eine Summe von Erfahrungen gesammelt; es entsteht eine regelrechte Mantik, eine Blitz- und Gedärmeweisheit, z. B. in Etrurien, eine regelrechte Orakelkunde, und die Kunst unmittelbar unverständliche Orakel zu interpretieren. So erweitert sich beständig der Vorstellungkreis des religiösen Glaubens und schon dies macht es nötig, zwischen Wissenden, die in dieser Vorstellungswelt zu Hause sind, und den Laien zu unterscheiden. Und da, wo die Gemeinschaft dem einzelnen gegenüber mächtig ist und diese Vorstellungen eine gewisse Konstanz gewonnen haben, werden sie fixiert und es entstehen gemeinsame, in der Gemeinschaft geltende Vorstellungen von diesem Inhalt, das Vorspiel von Dogmen.

In welchem Maſse und nach welcher Seite hin hier die Ausbildung der Vorstellungswelt stattfindet, das hängt von der Richtung des religiösen Geistes ab. Diejenigen Religionen, welche überwiegend praktisch gerichtet sind, werden sich mit einer Vorstellungswelt begnügen, die dem praktischen Bedürfnis genügt. Die Römer haben niemals über ihre Götter, ihr Wesen, Theorien aufgestellt — das geschah erst unter dem Einfluſs der Griechen. Ihnen genügte zu wissen, was sie ihren Göttern schulden, sie bildeten die Kenntnis des Zeremoniells aus, sie hatten ein ausgebildetes Sportel-System für ihre Priester, hatten mantische Weisheit gemäſs dem juristisch-praktischen Nützlichkeitscharakter ihrer Religion. Dasselbe kann man von den Chinesen behaupten, von denen man nicht einmal sagen kann, daſs sie eine Mythologie zustande gebracht hätten. Aber der Himmel wurde der Urheber der Natur- und Staatsordnung und das religiöse Erkennen richtete sich auf diese Ordnung und die Mittel ihrer Erhaltung und Anerkennung, wobei die Kenntnis des Zeremoniells, in dem die Über- und Unterordnung zum Ausdruck kommt, als das Wichtigste angesehen wird.

In den praktischen Religionen tritt natürlich das Wissen nicht selbständig hervor; aber gerade im Interesse des p r a k t i s c h e n religiösen Bewuſstseins bilden sich doch Ansätze zu Erkenntnissen, die weniger mythologischen als begrifflichen Charakter tragen. So zeigt sich das theoretische Interesse in der Systematisierung des Göttersystemes in der persischen Religion, wo die Gottheit

Ahuramazda als reiner Geist vorgestellt wird und ihr in der systematisierten Gruppe der Ameshaspenta's und Yazatas Geister zugeschrieben werden, die im Grunde göttliche Eigenschaften repräsentieren. Diesen wird ebenso ein System von Daevas entgegengestellt, die dem Ahriman angehören und ebenfalls eine Reihe von Eigenschaften des bösen Geistes kennzeichnen, mögen sie immerhin dabei ursprünglich naturhafte Bedeutung haben.

Von dem rein praktischen Interesse aus hat das Judentum einen klaren supernaturalen Gottesbegriff gewonnen. Hier ist Gott erkannt als der erhabene Herr über die Natur, es sind ihm ethische Eigenschaften beigelegt; er wird aus dem Nationalgott der Juden zu dem Gott, der Himmel und Erde gebildet hat; er wird allmächtig, gegen sein Volk wohlwollend vorgestellt, sofern er es sich erwählt hat, gerecht, sofern er mit ihm einen Bund macht und die Erfüllung der Bedingungen fordert, die er dem Bunde zu Grunde legt. Er ist der Geber des Gesetzes und dieses Gesetz mufs gehalten werden. Hier ist alles praktisch; Gott regiert sein Volk supernatural. Man kann nicht sagen, dafs diese Erkenntnisse als Erkenntnisse dogmatisch oder erkenntnismäfsig fixiert werden. Und doch ist hier ein ungeheurer Fortschritt über die Mythologie hinaus, wenn auch hier noch mancherlei Reste selbst an den Geister- und Dämonenglauben erinnern. Aber dieser Fortschritt ist nicht der eines präzisen Erkennens; man bleibt stehen bei unmittelbaren Aussagen, wie sie in den Psalmen, Propheten, in der Weisheit hervortreten. Das spätere Schriftgelehrtentum hat wenigstens in der alten Zeit auch keine präzise religiöse Erkenntnis hervorgebracht. Es ist alles noch unmittelbar religiös, Aussage über ein praktisches Verhältnis; man glaubt nicht, Gott im Erkennen nahe zu kommen, sondern auf praktischem Wege. Daher vor allem eine minuziöse Ausbildung des Gesetzes. Erst Philo hat nach einigen unbedeutenderen Vorgängern unter griechischem Einflusse, insbesondere in seiner Logostheorie, eine Vermittelung des griechischen Denkens mit der jüdischen Gottesvorstellung versucht, und von den semitischen Religionen hat der Muhammedanismus wirklich systematisches Erkennen betrieben, hat mannigfach entwickelte Theorien von Gott, von Glauben und Erkennen in Philosophie und Theologie ausgebildet, die aber auch grofsenteils griechisch tingiert sind. Doch kam auch hier der praktische Zug zur Herrschaft; im Gegensatz zu der freien Erkenntnis der Motazile, hat die Theologie der Motakallim die absolute Auktorität des Korans als

unerschaffenen und die absolute Allmacht des göttlichen Willens in fatalistischer Form zum Dogma erhoben.

Anders ist die Entwickelung da, wo die Geistesanlage eine theoretische ist; da ist auf der höheren Stufe des Bewufstseins, wo präzises Denken anfängt, der Versuch einer religiösen Erkenntnis gemacht. Der Brahmanismus hat gegenüber den vedischen mythologischen Vorstellungen von der Gottheit die Beschauung und die Erkenntnis als den Weg angesehen, durch welchen die Esoteriker zu der Gottheit aufsteigen. Wenn schon auf der mythologischen Stufe, insbesondere bei den Völkern, welche ihrer Natur nach auf ein Wissen gerichtet sind, Ansätze zu einer Gotteserkenntnis sich finden, wenn die Art, wie die Tätigkeit der Götter vorgestellt ist, auf dauernde Eigenschaften hinweist, wie z. B. in den Veden die Lichtgötter für die Menschen sorgen, auch ethischen Lebenswandel fordern, zürnen oder strafen, um die Welt zu leiten alles sehen, so sind diese Ansätze mit der fortschreitenden Intelligenz fortgebildet worden. Die Abstraktionskraft, welche dem indischen Geiste eigentümlich ist, hat dazu geführt, die Gottheit als das letzte über die Natur und alles einzelne erhabene Sein vorzustellen, in dem Brahm das Wesen der Gottheit zu erkennen und die esoterische Vedantaphilosophie hat diesen Gedanken durchgeführt. Hier ist der Weg zu Gott das Erkennen; es dient dazu, uns von der Welt und ihrer Täuschung zu befreien und zu dem Atman, Brahm zu erheben, in dem es nun freilich als der letzten alles Endliche und Bestimmte übersteigenden Einheit untergeht, so dafs hier die Erkenntnis in einer Mystik endet, die alles Endliche aufhebt. Hier sind die Götter von der Abstraktion verschlungen, der vedische Götterhimmel ist vernichtet. Noch ein anderes Moment zeigt der indische Brahmanismus: während esoterisch die Erkenntnis zu solch abstrakter Höhe führt, werden zugleich durch die Brahminen nicht blofs Anordnungen des Opfers, Lebensanweisungen im Gesetzbuch des Manu festgesetzt, sondern es entstehen auch Lehren, welche man als allgemeingeltende anerkannt wissen will, d. h. Dogmen wie die Lehre von der Seelenwanderung und den Wiedergeburten, die Lehre von den Kastenunterschieden, endlich die Lehre von der Göttlichkeit des Veda, der für unfehlbar erklärt wird und der Brahminenkaste als Stütze ihres Ansehens dient, da sie den Veda zu lehren hat. Merkwürdig ist es, wie konsequent diese Vorstellung festgehalten wird gegenüber den philosophischen Systemen, die, mögen sie inhaltlich beschaffen sein wie sie wollen,

als orthodox gelten, wenn sie die Auktorität des Veda anerkennen. Dafs der Veda nun wieder Gegenstand endloser Interpretationsversuche ist und das religiöse Erkennen sich an dieses Buch anschliefst, ist die natürliche Folge. Daneben aber ist doch wieder für die, welche zu der Einheit mit den Atman kommen, auch die Auktorität des Veda überflüssig. Hier hat sich also das religiöse Erkennen dazu erhoben, selbständig aufzutreten und es erscheint teils im Interesse der Priesterschaft als ein Erkennen, das durch die Auktorität des heiligen Buches gebunden ist, als ein Interpretieren heiliger Texte, teils als ein freies Erkennen, das über alle Auktorität hinausführt, aber schliefslich auch selbst als bestimmtes Erkennen in der Mystik des Brahm versinkt, wozu das Erkennen den Weg bildet. Dafs im Buddhismus sich das Erkennen ähnlich entwickelt hat, sei der Kürze halber nur angedeutet.

In weit gröfserem Stile hat sich das Erkennen bei den Griechen ausgebildet, weil sie nicht blofs das Vermögen der Abstraktion, sondern auch konkrete Gestaltungskraft besafsen. Schon das mythologische Stadium der homerischen Götterwelt enthält insofern eine Annäherung zu einem einheitlichen Göttersystem, als Zeus an der Spitze steht und die olympischen Götter eine Familie bilden. Auch hier sind schon Ansätze zu Begriffen, wie z. B. Nägelsbach eine homerische Theologie geschrieben hat. Wenn die Götter auch noch nicht an sich unsterblich sind, sondern sich mit Nektar und Ambrosia nähren, wenn sie auch nicht allmächtig sind, weil über ihnen die *Μοῖρα* schwebt, wenn sie auch neidisch sind, zürnen, unreinen Affekten ausgesetzt sind, was auf ihre Naturbasis zurückgeht, so sind sie doch andererseits intelligent, Hüter der moralischen Ordnung und des staatlichen Lebens, Beschützer ihrer Freunde, Mitkämpfer im Streite, genug, sie sind idealisierte Menschen, konkrete Phantasiegestalten, denen aber doch auch die moralischen und intellektuellen Eigenschaften der Menschen in gesteigertem Mafse zukommen. Die grofsen Dichter haben aber die Volksreligion gereinigt und die grofsen Künstler haben in ihren Götterbildern zum Teil das Idealste, das Göttliche in menschlicher Gestalt zur Darstellung gebracht. Es zeigt sich doch hierin ein bedeutender Fortschritt des Bewufstseins, indem die Gottverwandtschaft des Menschen hier zum Ausdruck kommt, ebenso aber auch die Götter zugleich von den Schlacken des homerischen Antropomorphismus gereinigt werden.

Und noch mehr geschieht dies von den Philosophen. Die griechische Philosophie ist zwar keineswegs im wesentlichen nur Erlösungsphilosophie religiöser Art wie die indische, sie ist überhaupt nicht blofs religiöse Philosophie. Aber es ist doch nicht zu leugnen, dafs die grofsen griechischen Philosophen die Vorstellung von der Gottheit gereinigt haben, vom Polytheismus zum Monotheismus fortgeschritten sind, die Gottheit als absolute Vernunft, als die wahre Idee des Guten, als das wahrhaft Seiende und die Welt als eine durch die ihr immanente göttliche Vernunft geordnete, als Kosmos aufgefafst haben. Das hervorragendste und für die spätere Zeit einflufsreichste Produkt des religiösen griechischen Denkens ist die Gestalt des Logos. So sind die Griechen zu einer freien Erkenntnis des Göttlichen fortgeschritten und ihre Philosophen haben eine philosophische Religion gebildet, wie sie die Stoa, Plutarch und der Neuplatonismus zeigt. Zugleich haben sie versucht, sich mit der gereinigten Volksreligion in Einklang zu halten, indem sie die Götter als Erscheinungsformen, als Organe des νοῦς betrachteten und den Mythen mittels allegorischer Interpretation einen tieferen Sinn zu geben suchten. Mag immerhin ein Teil der griechischen Philosophie zu religiös negativen Resultaten gekommen sein, welche den Volksglauben auflösten und die Emanzipation des Denkens von der Religion vollzogen, man kann trotzdem sagen, dafs der Unterschied des Glaubens, als der populären Religion der Phantasie vom Wissen als religiösem Wissen, in dem man mit der Gottheit in Form des Erkennens sich eint, bei den Griechen zuerst klar in den Gesichtskreis des Bewufstseins tritt. Was aber den griechischen Denkern ermöglichte, sich so eindringend mit diesen Problemen zu beschäftigen, das war der Umstand, dafs es in Griechenland zwar eine Staatsreligion gab, die aber doch auch wieder in den verschiedenen Staaten verschieden war, wenn auch der Zeus Panhellenios allen Griechen schliefslich gemeinsam wurde, dafs aber diese Staatsreligion niemand hinderte, sich über göttliche Dinge seine eigenen Gedanken zu machen und Privatkulte aller Art zu pflegen, dafs es durchaus keine Priesterschaft gab, die mächtig genug war, Dogmen zu statuieren, welche die Entwickelung des Denkens einschnürten. Über die Vorstellung von dem Zustande nach dem Tode wie über die Vorstellung von den Göttern oder der Gottheit, gab es die mannigfaltigsten Ansichten, und nirgends war eine offizielle Lehre festgestellt. Daher konnte sich das Denken auch im religiösen Gebiete frei bewegen

und nur Angriffe auf die Staatsreligion konnten eine Anklage auf Asebie nach sich ziehen.

Das Christentum hat im Anfang noch nicht ein präzises Wissen ausgebildet. Indes zeigt Christus doch ein unmittelbares Wissen; er hat ein unmittelbares Bewufstsein von seiner Einheit mit Gott, ebendamit ein unmittelbares Wissen von Gott, von Gottes Liebe, von der Gleichartigkeit des göttlichen Geistes mit dem seinigen, von der wahrhaften Existenz Gottes, die ihm so sicher ist wie seine eigene, von seiner universalen, allen geltenden Mitteilsamkeit, von der göttlichen Notwendigkeit, dem göttlichen *δεῖ*, mit dem er sich eins weifs und vollkommen frei zusammenschliefst. Dieses Wissen wird in phantasiemäfsiger Form zum Ausdruck gebracht, in Bildern, weniger in Begriffen; aber es ist nichtsdestoweniger in der Form unmittelbarer Gewifsheit, unmittelbarer Anschauung vorhanden. Auch die Gemeinde stellte das neue Prinzip, das sie in unmittelbarer Form als ein unmittelbares Wissen besafs, in konkreten Anschauungsformen vor. Man besitzt es in Form der Geschichte, deren Inhalt aber zugleich eigene Erfahrung werden soll. Christus ist für uns gestorben, wir sollen aber mit ihm sterben. Christi Werk ist für uns genugtuend. Aber wir sollen auch selbst Reue empfinden und umkehren. Er ist auferstanden, wir sollen aber mit ihm auferstehen. Er ist Gottes Sohn, wir sollen aber auch Söhne Gottes werden. So werden allgemeine Wahrheiten in ihm angeschaut, in dem historischen Stifter und seinen Taten sieht man das Heil garantiert. Die Mythologie ist hier bis auf wenige Reste im Engel- und Dämonenglauben verschwunden. An die Stelle davon trat der Glaube an den historischen Stifter, in dem man das Prinzip der Gottmenschheit anschaute und garantiert fand. Von dieser populären, vorstellungsmäfsigen Form ging nun aber das Erkennen aus.

Dafs eine Religion, welche ein gottmenschliches Bewufstsein vertritt, deren Anhänger sich im Besitze des Geistes Christi, des göttlichen Geistes wissen, ihr Wissen nicht blofs in der vorstellungsmäfsigen Form von Phantasiebegriffen, sondern auch als wirkliches Erkennen ergreifen mufste, versteht sich von selbst. Es ist nicht blofs ein Auswuchs hellenischer Herkunft, sondern liegt in der Natur der Sache, dafs die unmittelbare Form des gottmenschlichen Bewufstseins zu einem klaren Wissen sich verklärt. Wenn in der brahminischen und buddhistischen Religion das

Wissen Mittel der negativen Erlösung ist und in ekstatischer Mystik endet, so erhebt sich vielmehr in der christlichen Religion das unmittelbare mystische Bewuſstsein, das Sicheinswissen mit Gott zu einem ausgebildeten Wissen. Denn der Kern des christlichen Bewuſstseins sprengt nicht den Rahmen des Bewuſstseins, wie das indische Brahm den Mystiker in die Bewuſstlosigkeit versenkt. Es will vielmehr seinen Inhalt explizieren und als allgemeingültige Wahrheit erkennen. Es genügt ihm auch nicht, auf den gegebenen tatsächlichen Erfahrungsinhalt nur zu reflektieren und ihn in Begriffen darzustellen, wie Schleiermacher meinte. Um diesen Gefühlsinhalt in Begriffe umsetzen zu können, muſs er doch von vornherein schon mehr als bloſses Gefühl gewesen sein. Es soll vielmehr die Wahrheit dieses unmittelbar Gewuſsten, nicht bloſs die Tatsächlichkeit von Gefühlen zur Erkenntnis gebracht werden. Hier ist also nichts natürlicher als daſs man zu dem Erkennen fortschreitet und den Inhalt des unmittelbaren Wissens als Wahrheit erkennen will. Solche Versuche wurden denn auch von einzelnen gemacht und zwar in der Weise, daſs sie bewuſst die vorstellungsmäſsige Form überschritten. Hier wurde nun die Logoslehre zugezogen. Es wurde der Kern des Christentums darin gefunden, daſs wir mit dem Logos eins werden, und alles Historische wurde entweder nur als Vehikel, Anregungsmittel zur eigenen Erkenntnis oder als Symbol für ewige Wahrheiten genommen, deren man auf der Stufe des „Glaubens“ bedarf, wenn man nicht zur Gnosis fortgeschritten ist.

Wenn indes einzelne zu dieser Stufe des Erkennens sich erheben wollten, so blieb das populäre Bewuſstsein in der vorstellungsmäſsigen Form stehen, und es bildeten sich nun Zwischenstufen zwischen dem reinen Erkennen und dem populären Bewuſstsein. Man versuchte allerhand Vermittelungen; teils kam hier die Sprache zu statten. Man hielt an den hergebrachten Worten fest und gab ihnen eine andere Deutung. Man hielt die Phantasievorstellungen fest und explizierte sie, präzisierte sie mit Hilfe der Dialektik. Auf diese Weise ergaben sich Mischbegriffe.[1]) Ja man dichtete Geschichte, und sobald diese als fest galt, explizierte man die Bedeutung ihres Inhaltes und bildete so neue Lehren, die eine Mischung von Phantasie und Dialektik darstellten. Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, welche Mythologie

1) Vgl. meine Schrift: Das menschliche Erkennen, die „Phantasiebegriffe“ S. 108 f.



um Maria gewoben wurde, die trotzdem für volle Wirklichkeit erklärt wird, und wie nun die Mariologen eine eingehende Lehre von Maria auf diese mythologische Basis aufgebaut haben. Die Geschichte wird gedichtet, weil man sich in dieser den religiösen Inhalt anschaulich macht. Dann wird die religiöse Bedeutung dieser Geschichte begrifflich bearbeitet. So kann es auch vorkommen, dafs man von einer Lehre aus, die man gebildet hat, die Geschichte korrigiert. So wird in der Christologie eine Lehre von der communicatio idiomatum der Naturen gebildet, die von einer historischen Person ausgehend einen Begriffsschemen aus ihr macht und dann dieser Lehre gemäfs die Geschichte deutet. Kurz, wir finden hier eine wunderliche Vermischung von Phantasie und Begriffsbildung, Phantasiebegriffe.

Nun kommt die Gemeinschaft hinzu, fixiert solche Phantasiebegriffe, sucht sie, wenn Streit über ihreUnbestimmtheit entstanden ist, näher zu bestimmen. Schliefslich setzt sie vermittels ihrer Lehrorgane fest, was gelten soll, und bildet ein Dogma. Diese Dogmen gelten für die Kirchen als Lehrgesetz. Der Erkenntnistrieb bemächtigt sich dieser Dogmen. Theologen suchen sie in Zusammenhang zu bringen. So entsteht die Dogmatik, die nun freilich, sofern sie auf festgesetzte Dogmen zurückgeht, sie nur näher expliziert und in Zusammenhang setzt, kurz sich bemüht, die phantasiemäfsig bestimmten Lehren auszugestalten und womöglich als wahr zu erweisen.

Freilich wird hierdurch das Denken mit der Philosophie in Verbindung gebracht und diese Beziehung bleibt nicht blofs eine formale. Dieses Denken wird auch inhaltlich von der Philosophie beeinflufst und so kommen die Phantasiebegriffe der Dogmen in Gefahr, spekulativ kritisiert zu werden. Dazu kommt die historische Wissenschaft mit ihren Methoden streng kritischer Forschung, die die geschichtliche Seite des Dogmas kritisch untersucht und manches Phantasiebild zerstört, das Voraussetzung eines Dogmas oder selbst Dogma geworden war.

So entstehen neue Versuche mit den Mitteln, die dem Erkennen zur Verfügung stehen, den religiösen Inhalt zu erkennen, die den Phantasiebegriffen anhaftende Unklarheit und Zweideutigkeit zu beseitigen. Dieser Prozefs ist ein ähnlicher, wie wenn auf der praktischen Seite sich die fortschreitende Sittlichkeit gegen das ein für allemal sanktionierte Gesetz im Interesse des sittlichen Fortschritts auflehnt. So wenig dieser Fortschritt unsittlich ist,

so wenig ist die Kritik des Dogmas und der religiösen Geschichte notwendig irreligiös oder religiös gleichgültig. Vielmehr liegt es im Interesse der Religion selbst, daſs sie über sich klar wird; die religiöse Wissenschaft ist ihr klares Selbstbewuſstsein. Wenn der Geist einmal erkennender Geist ist, so muſs er auch, wie er sich selbst in Gott unmittelbar weiſs und Gott in sich, dieses unmittelbare Wissen zu klarer Erkenntnis erheben. Die Religion will Wahrheit. Der Streit der Erkenntnis mit dem Dogma und den Phantasiebegriffen ist nicht ein Streit des Wissens gegen den Glauben, sondern ein Streit innerhalb der Religion selbst. Denn die Religion will Wahrheit haben und religiöses Wissen schlieſst, wie wir gesehen haben, den Glauben durchaus nicht aus. Letzterer ist im Wissen aufbewahrt, das auch zugleich, sofern es realen Inhalt hat, den Willen und das Gefühl beeinfluſst. In letzter Instanz kann die unvollkommene phantasiemäſsige Vorstellung so wenig genügen wie das unentwickelte, unmittelbare religiöse Bewuſstsein; man muſs über beide hinausgehen. In letzter Instanz kann auch die Kirche nicht über die Wahrheit einer Lehre entscheiden; die Religion der Gottmenschheit fordert Freiheit. Erkennen kann nur frei sein; das bloſse sich Halten an die Auktorität ist kein Erkennen der Wahrheit, die Methode des Erkennens kann nicht durch die Kirche vorgeschrieben werden. Hier kommt es auf ein klares zusammenhängendes Erkennen an, das allgemeingültig und in sich notwendig ist. Wir brauchen in diesem Sinne eine philosophische Religion.

Die schwierigsten Konflikte ergeben sich hier zwischen der Stufe des phantasiemäſsigen Vorstellens und der wissenschaftlichen Erkenntnis in den historischen Religionen im Gebiet der Geschichte. Wenn von der ersten historische Tatsachen oder vermeintliche Tatsachen als religiös bedeutend hingestellt oder gar zum Fundament des Glaubens, zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden, so ist schon der allgemeine Grundsatz, den keine historische Forschung aufgeben kann, daſs historische Tatsachen geprüft werden müssen, dem populären Glauben verdächtig. Man läſst sich die historische Prüfung zur Not so lange gefallen, als sie die Annahmen dieses Glaubens bestätigt, weil man sich dann des Konflikts nicht bewuſst wird. Aber wenn die Kritik zu einem negativen Resultat kommt, so entsteht religiöse „Beunruhigung“. Man kann hier nicht dadurch helfen, daſs man die Tatsachen und die religiöse Deutung der Tatsachen unterscheidet. Denn es sind

oft die Tatsachen selbst, die in Frage stehen. Hier wird die wissenschaftliche Kritik „ungläubig" gescholten. Indes kann man an dem Widerspruch, in dem sich der Glaube oder die Phantasievorstellung hier befindet, dafs sie einerseits auf der Geschichtlichkeit besteht, andererseits die Prüfung derselben ungern sieht, schon sehen, dafs man in falscher Weise an der Geschichte hängt. Die Geschichte ist doch immer nur für das freie religiöse Bewufstsein das Anregungsmittel, um zu eigenem Wissen von der Wahrheit zu kommen, wie oben S. 276 f. dargelegt ist. Die Geschichte zur Heilsgarantie oder zum Fundament des religiösen Bewufstseins in unmittelbarer oder „wissenschaftlich" vermittelter Form zu machen, gehört dem Durchgangsgebiete der Phantasievorstellung an, die das ewig in sich Wahre und Gültige durchaus in einem historischen Bilde sehen will. Es ist gerade der Vorzug der kritischen Geschichtsforschung, dies zum Bewufstsein zu bringen, dafs in letzter Hinsicht die religiöse Gewifsheit als Wissen nicht von geschichtlichen Tatsachen abhängt, die nur Vehikel, Anregungsmittel für den Glauben sein können.[1]) Wenn auch die Religion Sache der Persönlichkeit ist, so ist eben auch das Persönsönliche ein P r i n z i p. Es ist Prinzip der höchsten Religion, dafs die Gottheit das persönliche Ich ergreife, das Ich sich mit Gott eins wisse. Aber so richtig es ist, dafs dieses Prinzip nur in einer Person erscheinen kann, dafs der historische Stifter dieses Prinzip zur Darstellung gebracht, durch sein Leben eindringlich gemacht, die Überzeugung von der Wahrheit desselben angeregt hat,[2]) so wenig

1) „Nicht das Historische, das Metaphysische macht selig", sagt Fichte.

2) Das Christentum hat den historischen Charakter auf einen Stifter zurück zu gehen mit anderen Religionen gemein. Aber wir finden diese Anknüpfung der Religion an den historischen Stifter in sehr verschiedener Weise. Entweder sind diese Religionsstifter Begründer eines göttlichen Gesetzes, das sie im Auftrage Gottes verkündet haben. Oder sie sind persönliche Darsteller eines neuen Inhaltes, den sie selbst durch ihr Leben und ihre Lehre dartun, der sich aber nicht auf ein ausführliches Gesetz, sondern auf ein neues religiöses Prinzip bezieht. Das eine Mal sind sie zu der Gottheit im Verhältnis der vollkommenen Abhängigkeit, sie teilen ein Gesetz mit, das ihnen selbst gegeben ist. Sie sind wesentlich Offenbarer, Propheten, aber Propheten im volleren Sinne des Wortes, die eine ganz neue Ordnung schaffen, die für das Leben ihrer Angehörigen durchaus mafsgebend ist, eine Ordnung, die ihnen die Gottheit mitgeteilt hat. Ja mitunter sind sie nicht einmal Begründer einer neuen Ordnung; Cong-tse will nur die alte Ordnung, die vor Zeiten galt, wieder herstellen und für sein Volk begründen. Als Begründer einer n e u e n Ordnung gelten dagegen Zarathustra, Moses, Muhammed. Buddha und Christus dagegen sind persönliche Darsteller eines neuen religiösen Prinzips.

kann man behaupten, dafs der historische Stifter und seine Offenbarung der letzte Grund der Gewifsheit sei. Vielmehr ist es das in jener Person erschienene Prinzip, das auch mich zu einer

---

Es ist weniger merkwürdig, dafs diese Männer, von denen einige wenigstens im hellen Lichte der Geschichte stehen, doch bald von Sagen umwoben werden, als dafs sich die Phantasie hier doch unwillkürlich der Eigenart der Religion gemäfs eine Grenze gesteckt hat. Keiner von den Genannten, aufser Buddha und Christus, ist zum Gott geworden. Denn wenn auch heute noch jährlich dem Congtse Hekatomben zum Opfer fallen, so ist er doch damit nicht selbst zum Gott geworden; es ist dies nur eine Folge des chinesischen Ahnenkults. Moses ist als historische Persönlichkeit durch die neuere Forschung bedeutend mehr in das Dunkel gerückt; nichtsdestoweniger gehen die Juden auf sein Gesetz zurück und man kann schon hier bemerken, dafs es der Religion bei diesem Rückgang auf die historischen Stifter keineswegs auf strenge Geschichte ankommt. Der Stifter ist zum Symbol geworden, zu einer Mitte zwischen historischer Persönlichkeit und einem persönlichen Phantasieideal, das aber eben für Wirklichkeit genommen wird. Man kann vielleicht sagen, dafs in dem Stifter die religiöse Phantasie der Gemeinde ihre jedesmalige Eigenart abspiegelt und anschaut. So wird oft auch eine spätere Entwickelung auf den Stifter zurückdatiert. Andererseits trat er in dem Judentum schliefslich gegen die Erwartung des künftigen Messias zurück. Auch Zarathustra wird schliefslich durch den Sosiosch abgelöst, der sein Werk vollendet. Die historische Gestalt Muhammeds ist in seiner Gemeinde verklärt; es haben sich Dogmen über seine Person gebildet, die vielfach an parallele Erscheinungen des Christentums erinnern, aber doch dadurch sich von dem Christentum unterscheiden, dafs er niemals mit göttlichen Ehren betraut wird, obgleich man ihm schliefslich Sündlosigkeit und die Funktion des Gerichts zuschreibt, was dem Messiasglauben entnommen ist. Ganz anders steht es mit den beiden anderen Religionsstiftern Buddha und Christus, die nicht blofs ein neues Religionsgesetz gegeben, sondern ein Lebensprinzip persönlich dargestellt haben. Obgleich Buddha selbst in das Nirwana eingehen wollte und selbst durchaus nicht verehrt sein wollte — „Die Ordnung, die ich Euch verkündet habe, die ist Euer Meister“ — wird er in seiner Gemeinde bald präexistent vorgestellt; der historische Cakjamuni ist die magische Verkörperung des Buddha. Als fünffacher Lichtstrahl geht er in seine Mutter ein und durchbohrt bei seiner Geburt ihre rechte Seite (clauso utero). Es entsteht die Lehre von dem schöpferischen Herzen Buddhas. Seine Epitheta werden auf das höchste gesteigert. Buddha wird zum Gott. Dieser Auffassung steht nun zur Seite, dafs es viele Buddhas geben kann, dafs es noch solche gibt, die auf die Buddhawürde reflektieren. Wenn so Buddha einerseits Gott wird, andererseits das Prinzip der Erlösung darstellt, das auch andere erreichen können (viele können Buddha werden), so wird dann der persönliche, gottgewordene Buddha wieder mit den anderen Buddhas und Bodisatva's so kombiniert, dafs er Herrscher der Welt wird, der von einem Hofstaat von Buddhas und Bodisatva's umgeben ist, welche zahllos vermehrt werden. Es handelt sich einmal hier um das Buddhaprinzip der Erlösung, durch das jeder Buddha werden kann, und doch ist dasselbe zugleich in dem vergotteten Buddha als Herrscher der Welt, der höher ist als alle Götter des Vedischen Götterhimmels, angeschaut. Es ist also hier eine wirkliche Vergött-

Persönlichkeit macht. Ich mufs selbst dieser Gottesgemeinschaft teilhaft werden, selbst sie im unmittelbaren Wissen und im Erkennen haben, wie oben ausgeführt ist. Dann ist aber die

---

lichung gegeben, indem der Erlöser persönlich gefafst wird, der nun ebensowohl in den Himmel aufgestiegen ist, wie er aus dem Himmel herabgekommen ist. Der Grund, weshalb Buddha zum Gott wird, ist der: Die Volksphantasie konnte bei dem leeren Nirwana sich nichts denken. Also hat Buddha den Weg zum Himmel gezeigt. Er hat nicht blofs ein Gesetz im Auftrag eines erhabenen Gottes gegeben. Er hat selbst den Weg der Erlösung betreten, ist in den Himmel eingegangen und zieht alle nach sich. So ist er an der Spitze; er ist vergottet und ist er einmal Gott, so kann er nicht erst Gott geworden sein. So ist er auch präexistent und der historische Cakjamuni ist nur die Erscheinung des ewigen Buddha. In dem persönlichen Buddha, der historisch erschien, wird das Buddhaprinzip der Erlösung der Menschheit angeschaut und so wird er zum Gott, weil es nicht gelingt, dieses Erlösungsprinzip in seiner reinen Negativität zu erhalten. Ja noch mehr: Die buddhistische Kirche glaubt den Buddha immer gegenwärtig zu haben und so gilt der buddhistische Papst, der Dalai Lama als eine Inkarnation des Buddha (Dhyani-Buddha).

Die Verwandtschaft dieses Prozesses mit dem christologischen liegt auf der Hand. Nur mufs man den Unterschied des Inhaltes der beiden Religionen dabei berücksichtigen. Es ist klar, dafs Jesus zunächst eine Gottesgemeinschaft darstellt, die über das Jüdische weit hinausgeht. Er erlöst die Menschen wie Buddha, aber nicht vom Leiden, sondern von dem Bösen und er ist nicht nur negativ erlösend, sondern erlöst sie, indem er sie in das Reich Gottes führt, zu Söhnen Gottes macht. Das Prinzip der Sohnschaft tritt hier hervor. Es ist ein Bild, das an sich noch vieldeutig ist und in anderen Religionen sich auch findet. Das Charakteristische dieser Sohnschaft ist aber eine innige Gottesgemeinschaft, ein solches dauerndes Erfülltsein vom göttlichen Geiste, eine solche Herrschaft des Gottesbewufstseins, dafs man dies nicht mit Unrecht als Gottmenschheit bezeichnet hat, und zwar ist mit diesem Einwohnen Gottes eine solche Unabhängigkeit von der Welt und zugleich eine solche Tatkraft im Wirken auf die Welt verbunden, dafs sie als ethische, universalgerichtete Gottmenschheit bezeichnet werden mufs. Nun ist hier der merkwürdige Prozefs, dafs diese Persönlichkeit, die ebenfalls ein Prinzip vertritt, das auf alle anderen von dem Religionsstifter übergehen soll, einerseits nach der Tendenz der Kirche zwar immer Gott und Mensch zugleich sein soll, aber trotztem sehr bald in die göttliche Sphäre so gehoben wird, dafs die Menscheit gänzlich gegen die Gottheit zu kurz kommt. Es ist eigentlich nicht der historische, sondern der verklärte, himmlische Christus, den die Gemeinden verehren. Er wird nun in die göttliche Sphäre gehoben, was total dem Grundsatz des Judentums widerstreitet, das nicht einmal einen Gottmenschen, geschweige denn einen Gott gewordenen Menschen oder einen Mensch gewordenen Gott vertragen kann; denn beides kommt hier wie bei Buddha zur Geltung. Mittels der Logostheorie und der Gleichstellung des Logos mit Gott Vater nach Seiten des göttlichen Wesens ist Christus der Mensch gewordene Gott. Mittels der Auffassung, die in dem Heroenkult schon hervortritt, ist er der Gott gewordene Mensch. Denn wenn er nur zum Richter, nicht zum Gott geworden

historische Forschung völlig frei; denn sie erschüttert nicht das Prinzip selbst; sie bezieht sich nur auf die Art, wie der Stifter dasselbe dargestellt habe. Nicht auf die Auktorität einer Offen-

wäre, nur als Mensch verherrlicht wäre, oder als Messias, so könnte man diese Vorstellungen als jüdische bezeichnen. Aber die Christologie geht über das Judentum auch darin weit hinaus, daſs sie Christus nicht bloſs göttlicher Ehren teilhaft werden, sondern auch als Mensch in die göttliche Sphäre eintreten läſst, so daſs er Gegenstand der Anbetung wird. Die Geschichte zeigt nun, wie er einerseits in die göttliche Sphäre gehoben, seine menschliche Stellung verlor, die Menschheit in der Gottheit unterging und wie andererseits doch immer wieder und gerade ganz besonders in der neueren Zeit seine menschliche Seite betont wurde, man ihn als historische Persönlichkeit menschlich zu verstehen suchte. Die Gottheit Christi wird zum Dogma in völlig phantasiemäſsiger Form und verschlingt seine Menschheit; andererseits wird die menschliche Seite um so stärker hervorgekehrt und die göttlichen Prädikate werden zurückgedrängt. Auch hier ist dasselbe Schwanken, daſs Christus selbst persönlich zum Gott erhoben wird und daſs er Vertreter eines Prinzips ist, das von ihm aus auf alle Menschen übergehen soll „Christus ist der Geist". Je mehr seine Einzigartigkeit hervorgehoben, je mehr er von den anderen Menschen unterschieden wird, um so mehr wird er in die göttliche Sphäre gehoben, was teilweise soweit ging, daſs man, um doch wieder einen Mittler zwischen Gott und den Menschen zu haben, Maria zu dieser Mittlerin zwischen ihm und den Menschen machte (Bernhard v. Clairveaux). Aber es fehlt doch andererseits nie an Vorstellungen von Christus, die ihn zugleich als das Vorbild auffassen, als den Vertreter eines Prinzips, das wir uns aneignen sollen: wie uns Christus erlöst hat, so sollen wir den andern ein Christus werden. Es ist schlieſslich doch das Bewuſstsein nicht in der Christenheit verloren gegangen, daſs es auf die Gottmenschheit in der Christologie ankommt, wie denn auch die Trinitätslehre das enthält, daſs der in Christus erschienene Logos als der die Christen beseelende Logosgeist, als Geist Christi in der Gemeinde, im Reich Gottes fortwirkt und die Welt der Vollendung zuführt. So wird Christus zum Haupt und die Gläubigen sind seine Glieder, der Leib Christi, worin sich die historische Stellung des Stifters in symbolischer Form ausspricht. Ja wie im tibetanischen Buddhismus der Oberpriester eine Inkarnation Buddhas ist, so ist im römischen Christentum der Papst die unfehlbare Erscheinung des in der Kirche fortlebenden Christusgeistes.

Man wird verstehen, wie die religiöse Phantasie Buddha und den Stifter der christlichen Religion zum Gott erhebt. Auch Christus hat wie Buddha nicht den Menschen nur ein neues Gesetz gegeben, er hat selbst das Prinzip, das er vertrat, vorgelebt; wie Buddha in den Himmel einging, so Christus, wie Buddha damit den Weg zum Vergottetwerden gewiesen hat, so hat Christus die Menschen zu Söhnen Gottes gemacht. So muſs er selbst auch Gott sein. Andererseits wird aber auch hier Christus wie Buddha zum Prinzip; es sollen auch die anderen Buddhas werden, Söhne Gottes werden. Und wie beide Gott geworden sind, so müssen sie schon in der Präexistenz Gott gewesen sein. Wie Buddha als der historische Cakjamuni die Erscheinung des präexistenten Buddha ist und als solcher die Erlösung gebracht hat, so hat auch der historische Mensch gewordene Logos die Erlösung voll-

barung kann sich das Erkennen berufen. Vielmehr kann der Inhalt der Offenbarung nur beurteilt und gemessen werden nach dem Ideal der Religion. Auf formale Offenbarung be-

---

bracht. So weit geht die Parallele. Aber die Differenz ist die: Der Buddhismus ist negativ; Buddha ist in Nirwana eingegangen. So ist Buddha doch nur eine Phantasiegestalt, wenn er zu Gott wird; er ist nur in der Volksvorstellung Gott, in Wahrheit ist er nicht Gott nach dem ursprünglichen Buddhismus, sondern ein Erlöser von dem Weltelend. Christus dagegen ist Gottmensch und seiner Gottheit soll doch immer seine Menscheit das Gegengewicht halten. Er hat das Reich der Gottmenschheit gegründet, in welchem Gott in der Menschheit dauernd Wohnung macht, indem er die Geister mit seinem Geiste erfüllt. Nun ist es natürlich, daſs in dem historischen Jesus das Prinzip der Gottmenschheit angeschaut wird. Es ist ebenso natürlich, daſs wie dieses nun in concreto von jeder Zeit näher vorgestellt wurde, so sein Bild modifiziert wurde, ohne daſs man sich selbst dessen bewuſst war.

Es ist nicht die historische Person in ihrer historischen Einzelheit und Beschränktheit, auf die es dem Glauben ankommt, sondern auf das in ihr angeschaute Prinzip der Gottmenschheit, auf das Sterben und Auferstehen mit Christus; darauf, daſs in uns der Geist Gottes, der der Geist Christi ist, Wohnung macht, kommt es an. Christus ist der Geist. So sieht die religiöse Phantasie in dem Stifter das Prinzip der Religion lebendig gegenwärtig in einer für sie und das Gefühl faſsbaren Gestalt, und die Gemeinschaft wird durch das Bewuſstsein zusammengehalten, daſs alle diesem Haupte zugehören; er ist das Symbol der Einheit der christlichen Gemeinschaft. In ihm ist sie verkörpert.

Nun hat freilich die historische Forschung dazu genötigt, daſs man zwischen dieser historischen Person und ihrem Prinzip unterscheidet. Auch die Klarheit der Spekulation erfordert dasselbe. Denn wenn der Inhalt des Christentums die Gottessohnschaft, das Teilhaben an der Gottmenschheit, die ethisch bestimmte Einheit mit Gott ist, so kann nicht eine einzelne historische Person in ihrer historischen Umgrenzung absolut maſsgebend sein. Sie würde wieder ein Gesetzgeber und es ginge gerade die Freiheit, die mit dem Prinzip der Gottmenschheit gegeben ist, verloren. Nicht um Selbsterlösung handelt es sich dabei, wie man gemeint hat, wenn man die historische Person Christi zurückstellt, sondern darum, hervorzuheben, daſs das gottmenschliche Prinzip allen gelten soll, aber so, daſs Gott, Gottes Geist den Menschen ergreift, erlöst, freimacht und in ihm ein neues Leben begründet. Und dieses Prinzip, das der Idee der Religion entspricht, ist nichts Willkürliches, sondern vernünftig, allgemeingültig und notwendig. Denn der göttliche Geist ist nicht ein Geist der Willkür und nicht ein Geist blinder Notwendigkeit, sondern ein ethisch freier und ethisch freimachender Geist, wie das in Christi freier und doch zugleich anerkennender Stellung zum Gesetz angeschaut wird. Hier wird also der Religionsstifter nur insoweit als der Vertreter des Prinzips aufgefaſst werden können, als diese Auffassung nicht hindert, daſs die historische Bestimmtheit, in der er aufgetreten ist, von dem Prinzip unterschieden wird, das er vertritt. Wenn das populäre Bewuſstsein sich an den verklärten Christus hält, so ist damit in phantasiemäſsiger Form ausgesprochen, daſs es nicht auf die historische Einzelpersönlichkeit, nicht auf den Christus nach dem



rufen sich viele Religionen; sie kann deshalb nicht entscheidend sein, sondern der Inhalt, der als Wahrheit vernunftnotwendig erkannt werden mufs.

Um dem populären Standpunkte gerecht zu werden, hat man den symbolischen Charakter der religiösen Vorstellungswelt betont. Was das Dogma in Form der Symbole, spreche das Wissen in begrifflicher Form aus; die allegorische Interpretation mufste dazu dienen, den populären Standpunkt mit dem des Wissens zu vereinen. Auch der Wissende, der das Unhistorische gewisser Lehren und Vorstellungen erkenne, könne doch in ihnen den Kern und die Vorstellungsform unterscheiden, und wenn er auch die letztere als adäquaten Ausdruck der Wahrheit ablehnen müsse, könne er in ihr doch eine ästhetische, die Phantasie, das Gefühl belebende Macht anerkennen, die dem klaren, kühlen, begrifflichen Erkennen abgehe, das dem Volke sowieso unzugänglich sei. Dafs Gott in Christus Taten getan, seine Liebe bewiesen, sich zu der Menschheit herabgelassen, das sei doch ein mächtiger Impuls auch für den eigenen Glauben an die grundsätzliche Einheit mit Gott, den man nicht missen könne und nicht preisgeben dürfe.

Allein was ist denn das Einflufsreiche hier? Doch nur das geschichtliche Vorbild; dann aber kann dies auch nur wirken, solange und soweit es als geschichtlich gilt, keinen Schritt weiter. Dem Historischgläubigen ist nichts damit gedient, wenn man ihm seine „Tatsachen" in Symbole einer ewigen Wahrheit verwandelt. Er hält sich nicht an Symbole, sondern an Tatsachen als Heilsgarantien. Wenn er sich einmal dazu erhoben hat, nur Symbole in diesen Tatsachen zu sehen, wird er sich lieber im Interesse der Wahrheit mit solchen Symbolen befassen, die sich sofort als solche kundgeben und die nicht den Anspruch erheben, Geschichte zu sein, d. h. er wird seine Phantasie nicht auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit beleben, sondern durch Kunstwerke, die nur ein Bild des Realen sein wollen.

Fleisch, sondern auf den ewigen Geist Christi ankommt. Wo aber das populäre Bewufstsein sich an diese einzelne Person halten will, da pflegt es so zu verfahren, dafs es die historische Persönlichkeit zugleich nach dem jeweiligen konkreten Bedürfnis umgestaltet und diejenigen Züge des historischen Christusbildes sich zu nutze macht, die diesem Zwecke dienlich sein können. Es wird darauf ankommen, dafs mit aller Energie als der Kern der Christologie die Gottmenschheit aufgefafst wird, die jeder in seinem Bewufstsein, seinem Erkennen, Wollen und Gefühl prinzipiell erleben soll.

Der Standpunkt der Popularreligion läfst sich nicht so mit dem Standpunkt der religiösen Erkenntnis reimen. Denn in Wahrheit ist keine Einheit da. Was der Erste für Geschichte hält und als Geschichte für wertvoll hält, hält der Zweite nur für ein schönes Symbol und mufs sich schliefslich sagen, wenn es ungeschichtlich ist oder geschichtlich zweifelhaft ist und doch als geschichtlich wertvoll sein soll, so ist das ein unhaltbarer Standpunkt. Er kann nichts tun, als im Interesse der Wahrheit darauf hinweisen, dafs man eben den Grundsatz fallen lassen müsse, das Geschichtliche mache selig. Dann kann er anerkennen, dafs das Geschichtliche, was sich wirklich als solches erweist, Anregungsmittel für den Glauben sein könne, dafs aber auch der Glaube als das unmittelbare Wissen sich in letzter Instanz nicht von der Geschichte abhängig machen kann. Der Wahrheitssinn des religiösen Bewufstseins mufs so gebildet werden, dafs es freiwillig alles das aufgibt, was wissenschaftlich nicht zu halten ist. Die Gemeinschaft wird also ihr Dogma, so lange sie ein solches für nötig hält, so einschränken müssen, dafs sie das Allgemeingültige, das christliche Prinzip in den Mittelpunkt stellt und auf dieses das Hauptgewicht legt, das Geschichtliche aber nur, soweit es geschichtlich ist, als Illustrationsmittel des Prinzips verwendet. Und ob es geschichtlich sei, darüber kann nur eine völlig objektive Quellenforschung Auskunft geben, die man deshalb freilassen mufs. Die Vorstellung, dafs es eine absolute Offenbarung Gottes in absoluter Form gebe, gehört der Stufe der Phantasieanschauung an, da diese Form immer zeitlich bedingt ist. Die Offenbarung mufs zur Offenbarung im Inneren werden, Gott offenbart sich im menschlichen Bewufstsein, in seiner klaren Erkenntnis, und alle äufsere Offenbarung kann nur Mittel für diese Offenbarung sein.[1])

Endlich sei noch bemerkt, dafs die Erkenntnis auf das Allgemeingültige gerichtet ist; dagegen gehört es auch zu der Stufe der Vorstellung, dafs sie die individuellen Modifikationen der Lehre als allgemeingültig ansieht, wie denn jede Individualkirche an ihrem individuellen Dogma hängt. Sofern nun der Glaube individuell bestimmt ist, wird man klar diese individuellen Modifikationen von der allgemeingültigen Erkenntnis zu unterscheiden, und die Punkte anzugeben haben, wo die allgemeingültigen Erkenntnisse durch die Individualität modifiziert werden. Das ist

1) S. o. S. 144f., 258f., 276f.

für die absolute Religion von der gröfsesten Wichtigkeit, damit nicht solches, was als individuelle Modifikation berechtigt ist, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit mache, wie es in der Praxis von seiten der Kirchen und einzelner noch oft genug geschieht. So wird auch erst die Erkenntnis klar das herausheben, worin das Wesentliche der absoluten Religion besteht. Dieses Wesentliche, die Gottmenschheit, kann in mannigfachen Formen erlebt werden und die Vorstellung wird auch durch diese individuellen Formen mitbestimmt sein. Um so notwendiger ist es, dafs das Allgemeingültige immer klarer herausgearbeitet werde und dafs die individuellen Modifikationen einander gegenseitig ergänzen und die Individualitäten einander zu ergänzen bereit sind. So wird z. B. von dem einen, der mehr phlegmatisch angelegt ist, stärker die unveränderliche göttliche Immanenz in dem Weltzusammenhang, von dem anderen, der mehr sanguinisch angelegt ist, das lebendige Eingreifen Gottes in die Welt, ein veränderliches Handeln in der Welt angenommen. Beide Ansichten können die Gottmenschheit zugeben; aber die Art, wie sie sich dieselbe vorstellen, ist individuell nuanciert. Der eine betont die Stetigkeit derselben, der andere, mehr lebendig vom Augenblick gefesselt, den lebendigen Austausch mit Gott. Hieraus kann sich eine differente Ansicht von Gottes Unveränderlichkeit ergeben. Vielleicht hat man das Recht, zu sagen, dafs diese Frage nur annähernd gelöst wird und man eine absolute Entscheidung schwer treffen kann, wenn nur der eine nicht die Wirksamkeit Gottes deistisch so denkt, dafs er an der Weltbewegung kein Interesse hat und der andere sie nicht so denkt, dafs sie den Weltzusammenhang zerreifst. Auch der Streit über die Persönlichkeit Gottes gehört hierher, da viele aus Furcht vor Anthropomorphismus, um Gott nicht zu verendlichen, ihm nicht Persönlichkeit zuschreiben, was andere tun. Kurz es wird wichtig sein, das Allgemeingültige des christlichen Prinzips und die allgemeingültige Erkenntnis von den individuellen Nuancen zu unterscheiden.

Das Ausgeführte zeigt, wie das religiöse Erkennen verschiedene Stufen durchläuft, ehe es zum Wissen wird. Ich möchte aber zum Schlufs noch darauf hinweisen, dafs man nicht gut täte, die niederen Stufen Glauben und die höchste Wissen zu nennen. Vielmehr habe ich oben gezeigt, dafs der Glaube im Wissen fortbesteht, weil das religiöse Wissen durchaus nicht blofs „theoretisches“ Wissen ist, sondern mit dem Willen und Gefühl im engsten

Konnex steht, wie wir hier umgekehrt gesehen haben, dafs auch die niederen Stufen des „Glaubens“ doch potentielles Erkennen haben und durchaus die Voraussetzung der Existenz des Göttlichen und der Realität und Wahrheit ihrer Vorstellungen machen und nur das Erkennen noch von Phantasiebegriffen bestimmt ist. Glauben und Wissen sind also nicht aufser einander. Wie sich vielmehr auf den niederen Stufen des religiösen Bewufstseins das Erkennen regt, so bleibt auf der höchsten die Verbindung des Wissens mit dem persönlichen Interesse, dem Gefühl und Willen, das Moment des Glaubens.

Es ergibt sich also, dafs die Erkenntnis im Gebiete der Religion aus den Phantasievorstellungen der Mythologie, aus einer im Dienst der religiösen Praxis stehenden Vorstellungswelt, in den Religionen, welche theoretischen Charakter tragen, zum Wissen fortschreitet. Da zeigt sich einmal ein unmittelbares Wissen in mystischer Form, woran sich Erkenntnisversuche einzelner anschliefsen. Sodann bemächtigt sich die Gemeinschaft des Erkenntnisprozesses, und es entsteht zunächst die vorstellungsmäfsige Form des durch die Gemeinschaft fixierten Dogmas. Dieses Dogma wird dann wieder von einzelnen Dogmatikern zu einem formal möglichst geschlossenen System ausgestaltet. Da aber hier der Zusammenhang mit dem Wissen überhaupt sich geltend macht, so schliefst sich hieran zugleich eine Kritik des Dogmas, und am Ende begnügt man sich nur noch damit, in begrifflich klarer und freier Erkenntnis das Göttliche zu erfassen. Man kann sagen, dafs sich der r e l i g i ö s e Erkenntnistrieb ebenso entwickelt, wie der Erkenntnistrieb ü b e r h a u p t.[1]) Aus der Vorstellung, der phantasiemäfsigen Begriffsbildung, der mit praktischen Einzelinteressen verflochtenen Form des Erkennens erhebt er sich zu einem reinen Erkennen, das in sich selbst wertvoll ist. Mag immerhin die volle religiöse Erkenntnis so wenig der Masse zugänglich sein, wie ein voller Kunstgenufs, sie wird doch reinigend und befruchtend auf das populäre Bewufstsein, auf die „Volksmetaphysik“ zurückwirken, so dafs das Niveau des religiösen Denkens immer mehr allgemein gehoben wird. Wenn man aber im Gebiet der Religion gegen eine freie begriffliche Erkenntnis Bedenken haben sollte, so bedarf es wohl kaum der Bemerkung, dafs sowenig dieselbe eine Beteiligung des Gefühls und Willens am religiösen Leben

1) Vgl. mein menschl. Erkennen S. 108f.

ausschliefst, sie ebensowenig ausschliefst, dafs die Phantasie in der Kunst das Göttliche sich anschauend vergegenwärtigt. Wollte man aber einwenden, dafs auch die Wissenschaft der Phantasie bedürfe und deshalb diese Abscheidung der Phantasie von dem Wissen nicht berechtigt sei, so wird man dem entgegenhalten müssen, dafs wenn die Phantasie bei der wissenschaftlichen Produktion beteiligt sein sollte, sie hier doch durchaus unter der Kritik des Verstandes stehen mufs, der die wissenschaftliche Methode ausbildet, und dafs es hier sich nicht um beliebige Phantasieanschauungen, sondern um vernunftnotwendige Erkenntnisse handelt.

Indes sei hier noch besonders darauf hingewiesen, dafs diese Erkenntnis nicht als kirchliche bezeichnet werden kann, weil sie ganz frei sein mufs und höchstens, wie sie dem Organismus der Wissenschaft als Glied zugehört, so auch in der Organisation des wissenschaftlichen Lebens ihre Stelle finden kann. Denn das Erkennen des religiösen Lebens, in dem die Religion erst zu vollem Selbstbewufstsein kommt, steht im engsten Zusammenhang, ja in Wechselwirkung mit dem übrigen Erkennen, wie ich das von der Theologie in meiner Enzyklopädie[1]) nachgewiesen und hier durch die Stellung, welche die Religionsphilosophie im Ganzen der Philosophie einnimmt, deutlich gemacht habe.

Auch in Bezug auf die weltlichen Wissenschaften kann man sagen, dafs dieselben in ihren Anfängen im engsten Konnex mit der Religion stehen. Nicht blofs die Philosophie hat zuerst in engster Verbindung mit der Religion gestanden, ein Stadium, das man in der indischen Philosophie vielleicht am besten verfolgen kann, auch die empirischen Wissenschaften waren mit ihr in dem engsten Zusammenhang, wie man das von den Anfängen der Medizin bei den ägyptischen Priestern sehen kann, bei der Jurisprudenz in all den Religionen, welche eine ausgedehnte soziale Gesetzgebung haben, wie noch der Muhammedanismus mit seiner Grundlage der Jurisprudenz und Staatswissenschaft im Koran beweist. Dasselbe zeigt sich in der Philologie; es ist die Interpretation der heiligen Schriften, an die sich in Indien wie in Arabien grammatische Untersuchungen anschlossen. Auch die Geschichte steht zuerst unter religiösem Einflufs, was nicht blofs Herodot, der Vater der Geschichtsschreibung, beweist, sondern

1) Vgl. Encyklopädie der Theologie §§ 3, 5.

ebenso die heiligen Bücher der Chinesen wie der Juden. Endlich steht es nicht anders mit den Anfängen der Naturwissenschaften. Die Astronomie wie die Pseudowissenschaft der Astrologie steht ursprünglich im Zusammenhang mit der Religion und die Mathematik desgleichen, wie sich z. B. daran zeigt, daſs die Lösung des Pythagoreischen Lehrsatzes in Indien mit der Abmessung des Opferplatzes und Altares im engsten Zusammenhang stand. Doch es mag an diesen Andeutungen genügen. Es emanzipierten sich die Wissenschaften nach und nach von dem Einfluſs der Religion und Theologie. Wir können diesen Prozeſs am besten im sinkenden Mittelalter und in der Reformationszeit verfolgen, was hier näher auszuführen ich leider aus Mangel an Raum unterlassen muſs. Die selbständige weltliche Wissenschaft steht nur scheinbar auſser Konnex mit dem religiösen Wissen; auch hier findet vielmehr durch manche Wandelungen hindurch eine Wechselwirkung statt und je freier sich das religiöse Erkennen ausbildet, um so enger wird sich die gegenseitige Beziehung der religiösen und der weltlichen Wissenschaft gestalten, indem b e i d e e i n a n d e r — oft durch Kampf hindurch — gegenseitig befruchten und sich Probleme stellen, was nur die gänzlich abstreiten können — und auch sie können es nicht in Bezug auf die historische Seite der religiösen Wissenschaft —, die jede Erkenntnis einer übersinnlichen Realität ablehnen.

Es ist ein Vorurteil, daſs die Frömmigkeit und die Wissenschaft einander hindern; höchstens kann eine „kirchliche" Pseudowissenschaft der Wissenschaft gefährlich werden. Das fromme Ich wird sich in den weltlichen Wissenschaften betätigen können, ohne irgendwie der Erforschung der Gesetze und des Zusammenhanges der Welt in Natur und Geschichte, der Schärfe kritischer Forschung zu nahe zu treten. Denn alle Kritik und alle wissenschaftliche Methode, die exakt empirische wie die spekulative dient nur der Erforschung der Wahrheit, die in Gott ihre letzte Quelle hat; der Mechanismus des Naturzusammenhanges ist in diesem Sinne ebenso bedeutsam und göttlich bestimmt, wie die Zweckmäſsigkeit der organischen Welt und die ethische Welt der Geschichte und höchstens kann die w a h r e Religion vor Einseitigkeit bewahren, weil die Gottheit alles umfaſst und zur Einheit verknüpft. Das Kleinste erweist eine unerschöpfliche Fülle der phantasiereichen Schöpferkraft, wie das Gröſseste in seinem Zusammenhang durch Gesetz und Ordnung die Spuren der Gottheit

verkündet. Wenn es das Spezifische wissenschaftlichen Forschens ist, dem Zusammenhange der Dinge nachzugehen, ohne die höchste Ursache einzumischen, so ist diese Forschung nicht unfromm, weil sie gerade in dem Gesetz, das sie sucht, in der allgemeinen Wechselwirkung der Dinge auf die höchste Ursache hinweist, die das einigende Band des Vielen ist und verhindert, dafs die Welt ein Chaos wird, und sie als geordneten Kosmos zusammenhält. Es ist höchstens eine durch Dogmen vinkulierte Popularreligion ein Hindernis des wissenschaftlichen Fortschritts, nicht die Religion der Gottmenschheit, welche die freie Entwickelung des Erkenntnisvermögens anerkennt und das wissenschaftliche Erkennen so gut wie jede andere Arbeit als einen Gottesdienst auffafst, der mit der gröfsesten Gewissenhaftigkeit nach den zur Verfügung stehenden Methoden betrieben werden mufs.

4. Das Verhältnis der Religion zur Kunst.

Wir haben schon bei der Untersuchung des Kultus die ästhetische Darstellung gelegentlich gestreift, da sich der Kultus oft ästhetischer Darstellungsmittel bedient. Schleiermacher hat die Kunst geradezu die Sprache der Religion genannt. Allein das ist doch nur in sehr beschränktem Mafse der Fall. Oft zeigt der Kultus wenig Kunst; die ästhetische Form ist in ihm höchstens Mittel zur Darstellung des religiösen Inhalts, ja oft durchaus nebensächlich. Wie will man es sonst verstehen, dafs selbst bei einem so künstlerischen Volke wie den Griechen die alten *ξόανα* höher gestellt werden als die schönsten Götterbilder. Auch der christliche Kult ist keineswegs ästhetisch orientiert, keineswegs blofs bei den Reformierten, auch bei den Katholiken. Sieht man von der künstlerischen Ausschmückung der Gotteshäuser ab, so tritt im römischen Kult selbst mehr sinnliche Pracht der Mefsgewänder, Fahnen und aller möglichen die Sinne gefangen nehmenden kultischen Beigaben als das eigentlich Schöne hervor, während die griechische Kirche vollends mehr anschauliche Darstellungen als künstlerische Produktionen aufweist. Das älteste Christentum besafs aber gar keine eigene Kunst, sondern nahm umdeutend Symbole des Altertums auf.

Man kann sich darüber nicht wundern. Im Kultus will man mit der Gottheit selbst verkehren, man will das Göttliche gegenwärtig haben, will gottmenschliches Leben realisieren, im Kultus will man Wahrheit. Der echten Kunst dagegen kommt es auf die

Darstellung der Wirklichkeit gar nicht an. Sie schafft Abbilder der Wirklichkeit. „Was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie.“ In der Kunst wird das Göttliche im sinnlichen Bilde angeschaut, dieses Bild für das Göttliche selbst zu nehmen, wäre auf dem höchsten Standpunkt Abgötterei. Im Kultus will man Wahrheit, in der Kunst schönen Schein, von dem man sofort weifs, dafs es sich hier nicht um Verwirklichung eines Idealen, sondern um ein Bild desselben handelt. Wer ein Dogma von der Himmelfahrt Mariä bildet, der behauptet, dieser Vorgang sei historische Realität und mufs gewärtigen, dafs die historische Kritik seine Dichtungen Lügen straft. Wer im Kultus diese Lehre verwendet, setzt ihre Realität voraus, und man mag über den symbolischen Charakter solcher Vorstellungen sagen, was man will, die Frommen setzen die Realität dieser Geschichten voraus. Woher denn sonst der ewige Streit um die Realität solcher vermeintlichen Geschichte! Ist man denn zufrieden, wenn man die Auferstehung Christi als ein Bild der Herrschaft des Lebens über den Tod behandelt? Der, welcher sich hieran erbauen will, setzt die Geschichtlichkeit dieser „Heilstatsache“ voraus. In der Kontemplation des Kultus will man Wahrheit in realer Form, nicht in der Form des ästhetischen Scheins, und sobald die Geschichtlichkeit solcher Tatsachen angezweifelt wird, legt man auch keinen Wert mehr darauf, an einer erdichteten Geschichte eine ewige Wahrheit anzuschauen, weil eher durch solch erdichtete Geschichte die Wahrheit des Satzes erschüttert als befestigt würde, da die Geschichte eine Garantie für die ewige Wahrheit geben soll. Hingegen in dem künstlerischen Bilde läfst man sich alle Legenden gefallen. Man weifs ja, dafs das künstlerische Bild des Malers oder des Dichters gar nicht beabsichtigt, strenge Wirklichkeit zu geben. Hier ist das Bedürfnis der Phantasie, Geistiges sinnlich anzuschauen, auf das vollkommenste befriedigt, ohne mit der Wahrheit irgend in Konflikt zu kommen. Hier kann die Phantasie in sinnlichen Bildern mit religiösem Gehalte erfüllt werden. Daher kommt es auch, dafs wir die religiösen Kunstwerke aller Zeiten geniefsen können. Niemand glaubt mehr an den olympischen Zeus und doch kann jeder Gebildete das Göttliche, was hier im Bilde niedergelegt ist, herausschauen. Ein Protestant glaubt nicht an die Himmelfahrt der Madonna und doch kann ihn die Tizianische Assunta oder die Sixtina auf das höchste ergreifen. Er schaut hier himmlische Glorie im Abbilde, er ahnt eine Fülle göttlichen

Lichtes, das weit über die Schönheit alles irdischen Lichtes hinausragt. Freilich, wenn er sich nicht in dem Kunstgenusse von seinen dogmatischen Vorstellungen freimachen kann, dann ist ihm ein Bild der himmelfahrenden Madonna anstöfsig; er sieht darin eine historische Unwahrheit, weil er nicht bedenkt, dafs es der Kunst auf historische Wahrheit gar nicht ankommt, sondern darauf, im Bilde, im schönen Schein Göttliches vorzuzaubern, das die Phantasie anregt und belebt. Im Kultus dagegen sind die Symbole und symbolischen Handlungen um so mehr Realisationen des Göttlichen, als der Kult populär ist. Aber eben deshalb, weil der Kult Wahrheit haben will, sollte man aus dem Kult das blofs Symbolische möglichst entfernen und dieses der religiösen Kunst überlassen, die vom Kult zu unterscheiden ist, wo es dann auch jedermann als Symbol nimmt. Dafs man im Kultus das Symbol verwendet, hängt damit zusammen, dafs man im populären Dogma die sinnliche Vorstellungsform hat und diese selbst für volle Wahrheit nimmt. Solange man das vorstellungsmäfsige Dogma im Kult verwendet und für Wahrheit nimmt, wird man auch an dem ästhetischen Symbol, das ihm entspricht, keinen Anstofs nehmen. Was aber im populären Kult unklar vermischt ist, das Element der Wahrheit und das ästhetische Element, das mufs von der fortschreitenden Erkenntnis unterschieden werden. Dann kommt die Wahrheit dem Erkennen zu und dem Kult, der Wahrheit darstellen will, wird immer mehr das ästhetische Element entzogen. Dagegen kommt dieses der selbständigen religiösen Kunst zu, die den göttlichen Inhalt im Phantasiebilde anschaut.

Allein bevor diese klare Unterscheidung sich zu vollziehen beginnt, durchläuft die Kunst verschiedene Stufen, auf denen ihr Verhältnis zur Religion sich verschieden gestaltet. Auf der niedrigsten Stufe, wo der Geist noch unfrei und von den Naturobjekten abhängig ist, kann von Kunst kaum die Rede sein; denn dazu gehört eine gewisse Freiheit des Bewufstseins, das über seine Innenwelt Herr ist, eine gewisse technische Beherrschung des Stoffes und ein gewisser Überschufs an Gütern über den unmittelbaren Bedarf hinaus, was alles nur bei einer zusammenhängenden Kultur möglich ist. In der polytheistischen noch naturalistischen Kulturreligion der Babylonier und Ägypter finden sich Produkte religiöser Kunst teils in den Bauten, teils in der bildenden Kunst der Plastik und Malerei, teils in den uralten Epen und Psalmen. Die zum Teil noch zoomorphe Gestalt der Götterbilder, die

poetische Mythologie, die den Gegensatz von Tag und Nacht, von Frühling und Winter, von Leben und Tod, die Vorgänge am Himmel in Taten der Götter verwandelt, die Malerei, die das jenseitige Leben als Fortsetzung des diesseitigen darstellt, beweisen, wie die Kunst hier gänzlich im Dienste der Religion steht und dazu dient, dem noch naturhaften religiösen Bewuſstsein einen sinnlichen Ausdruck zu geben. Die Kunst kommt noch zu keiner selbständigen Geltung; sie trägt durchaus hieratischen Charakter, dient als Mittel der Realisierung des religiösen Bewuſstseins. In den Religionen, die einen nüchternen, praktischen Charakter tragen, tritt die religiöse Kunst überhaupt zurück, wie bei den Chinesen und den Römern, bevor sie von den Griechen beeinfluſst waren. In den Religionen, die einen ganz abstrakten Charakter tragen, wo die gestaltende Kraft der Phantasie hinter der Abstraktion zurücktritt, spielt die Kunst keine Rolle. Während die Poesie der Veden noch voll mythologisch - dichterischer Phantasie ist, entbehrt der Brahmanismus einer gestaltenden Kunst; nur in der späteren Periode spielen die Avataren besonders des Wischnu in der Poesie eine Rolle; die plastischen Darstellungen der Götter dagegen entbehren jeglichen Maſses, wie die ungestalten Götterbilder beweisen. Ähnlich steht es mit dem Buddhismus, dessen heilige Bauten die Gestalt der Blase nachahmen sollen, die zerplatzt — ein Bild der buddhistischen Weltbeurteilung — der Buddha in einförmig typischer Weise in mystischer Versenkung darstellt, dessen maſslose Schilderungen des Himmels und seiner Bewohner nur in endlosen Wiederholungen, in einem leeren Spiel mit endlosen Zeiten und Zahlen, einförmigen Licht- und Schallerscheinungen sich ergehen. Nur die oft wirklich plastische Sprache einiger seiner heiligen Schriften macht eine Ausnahme. Auch die persische Religion hat von bildender religiöser Kunst nichts Erhebliches aufzuweisen und kennt nur Poesie, die das Heldenlied behandelt, wie das der Erhabenheit des geistig vorgestellten Ahuramazda und dem einseitig praktischen Charakter dieser Religion durchaus entspricht. Dasselbe zeigt sich vollends in den Religionen, welche den übernatürlichen Charakter der Gottheit als eines heiligen herrschenden Willens vertreten, wie das Judentum und der Muhammedanismus. Hier hat die bildende Kunst keine Stelle und nur die Baukunst steht im Dienste der Religion, teils indem sie den Tempel der Gottheit baut, die an einem besonderen Orte gegenwärtig vorgestellt, wenn auch bildlos verehrt wird, wie

im Judentum, teils indem sie für die gottesdienstliche Versammlung Gebäude errichtet, wie im Muhammedanismus. Dagegen haben beide Religionen eine heilige Poesie, der Muhammedanismus vorzugsweise in der mit arischen Elementen vermischten Mystik, die hebräische Religion in Psalmen, die vielfach an das Vorbild der babylonischen Psalmen erinnern, in denen die Grundideen des Hebraismus in mehr persönlicher Art zur Darstellung kommen, wie auch im Buch Hiob.

Diejenige Religion, die an sich selbst ästhetischen Charakter trägt, ist die griechische. Hier fällt die Kunst mit der Religion nahezu zusammen. Wie Dichter den Griechen ihre Götter gegeben haben, so ist die griechische Mythologie voll Poesie. Die Welt ist hier der Götter und Genien voll. Das Phantasieleben der Griechen erfüllt die ganze sichtbare Natur mit göttlichen Gestalten und Genien und überall sind die Naturvorgänge in Taten und Schicksale von Göttern und Genien umgewandelt. Die tote Natur erwärmt an der Dichterbrust dieses Volkes, man braucht nur an Schillers Götter Griechenlands zu denken, um den Reiz dieser durch und durch poetischen Religion zu empfinden. Der Geist hat sich soweit zur Selbständigkeit erhoben, dafs er auch in der Natur überall Geist findet, der das Naturleben harmonisch gestaltet. Das spricht sich in den Mythen aus, wonach die Götter die unbändigen Naturmächte bezwungen haben, ein Kampf, den man auch gerne an ihren Tempeln und Altären zur Darstellung brachte. Diese Götter werden menschenähnlich; was im Menschen göttlich ist, wird ihnen zugeschrieben. Hier hat die bildende Kunst ihre Stelle, nicht blofs die Baukunst, die Tempel für die Gottheit baut, welche zugleich in der Glanzzeit vielfach Kunstmuseen wurden, sondern vor allem die Plastik. In der Voraussetzung, dafs das Edelste im Menschen göttlich sei, wurde die Gottheit in Menschengestalt dargestellt, ja man versuchte in diesen Kunstwerken das Menschliche in das Übermenschliche zu steigern und so dem Göttlichen gerecht zu werden, indem man das Vollendetste, was die schöpferische Phantasie der Künstler hervorbringen konnte, als göttlich plastisch darstellte. Hier ist die Kunst nicht mehr Mittel für die Religion, sie ist eins mit der Religion. In diesen Götterbildern ist das Göttliche realisiert,[1]) nicht blofs symbolisiert, und

1) Das hindert natürlich uns nicht, ihre Schönheit zu bewundern, eben weil wir sie nicht mehr für Realisierung, sondern für ein Abbild des Göttlichen nehmen.

wenn auch nicht selten durch Alter ausgezeichnete Puppen Verehrung genossen, wie z. B. die Dianapuppe im ephesinischen Tempel, der Eros im Tempel in Thespiae, während der Eros des Praxiteles dort auf dem Markte stand, so waren doch die Athene und der Zeus des Phidias wie die Here des Polyklet Kultbilder. Wenn in der Zeit nach Phidias Eros, Dionysos, Aphrodite, Satyrn und Meergötter mehr hervortreten, so zeigt sich darin ein Rückgang in das Naturhafte und Leidenschaftliche. Das kann uns aber überhaupt darauf hinweisen, daſs diese Identifikation der Religion mit der Kunst, in der das Göttliche realisiert sein sollte, auf einem einseitigen religiösen Standpunkte beruhte. Die Erhabenheit der Gottheit kam zwar im Zeus des Phidias auch zum Ausdruck. Aber daſs die Gottheit über alle Darstellung in plastischen Formen hinausgehe, daſs jedes Bild inadäquat sei, das zeigte die griechische Kunst nicht. Die griechische Phantasie, welche in der religiösen Kunst typische Gestalten hervorbrachte, sah in diesen Typen die Erscheinung des Göttlichen; das Maſsvolle, Allgemeingültige in ihnen sollte dem Göttlichen entsprechen. Der griechische Geist korrigierte übrigens selbst diese Verkörperung des Göttlichen in der Plastik durch eine idealistische Philosophie, die die Gottheit in der aller Materie fernen Vernunft fand. Aber dieser idealistische Standpunkt genügte der Gestaltungskraft der griechischen Phantasie nicht, weil er zu abstrakt war. So haben sich noch die Neuplatoniker von ihrem überseienden Sein wieder in die Welt des gestaltenden νοῦς versetzt, in der man das Nachbild des Urbildes des Schönen sieht und sich dessen freut. Es ist merkwürdig, wie im Christentum unter griechischem Einfluſs beide Seiten, die ästhetische und die der sinnlichen Gestaltung abgewandte, letztere in Verbindung mit der jüdischen Erhabenheit der Gottheit, wieder hervortreten.

Das Christentum war schon wegen seiner Erwartung der Parusie der Kunst anfangs fern. Sein Monotheismus schloſs jede adäquate Darstellung des Göttlichen im Sinnlichen aus und zerstörte die poetische Naturanschauung der griechischen Mythologie. Schelling meinte, die christliche Kunst zeige mehr, wie das Endliche wieder in das Unendliche aufgenommen werde und sei daher nicht plastisch, sondern allegorisch. Alles Endliche sei nur ein Gleichnis des Unendlichen, in das es aufgenommen werde, und dem entspreche auch das Vorwiegen der Malerei über die Plastik, welche deutlich zu erkennen gebe, daſs es sich hier nicht um End-

lichwerden des Unendlichen, um Realisierung des Göttlichen handle, sondern nur darum, im Gleichnis, im Abbilde das Unendliche zu vergegenwärtigen. Darin ist etwas Richtiges; die Natur ist im neuen Testamente ein Symbol geistiger Vorgänge, ein Gleichnis des Unendlichen, und noch Goethe sagt: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Das endliche Wesen ist in das unendliche aufgenommen und so versöhnt. Die Christologie zeigt die Tendenz, das Menschliche in das Göttliche zu verklären. Hierauf beruht es, dafs im Christentum konsequenterweise die Kunst nicht als eine Realisation des Göttlichen, sondern nur als ein Abbild des Göttlichen aufgefafst werden kann. Andererseits soll freilich in der Gottmenschheit auch wieder eine Menschwerdung Gottes enthalten und in Christus realisiert sein. Aber auch das ist nicht der Realisierung des Göttlichen in den Gestalten der Kunst günstig. Das hindert vielmehr, das Göttliche, das in der Person real wird, im künstlerischen Bilde realisiert sein zu lassen, das höchstens ein Abbild dieser persönlichen Realität sein kann. Gott ist hier in dem ganzen Menschen, nicht blofs in der Phantasie, und deshalb kann die Kunst nicht eine adäquate Darstellung des Göttlichen sein, die es blofs mit der Phantasie zu tun hat, zumal das Göttliche viel zu erhaben ist, um in einem sinnlichen Bilde adäquat dargestellt zu werden. So ist das Christentum seiner Art nach darauf angelegt, in der Kunst das Göttliche nur im Bilde vergegenwärtigt, nicht realisiert zu sehen.

Die Konsequenz seines Standpunktes hat das Christentum erst spät zu ziehen begonnen. Im Anfang war sein Interesse nicht auf die Welt gerichtet. Was man von Kunst hatte, trug einen rein symbolischen Charakter; das zeigte sich daran, dafs man antike Gestalten umdeutend verwendete, wie z. B. Hermes Christus als guten Hirten darstellte.[1]) Niemand fiel es ein, diese Bilder, die zum Schmucke der Katakombenkapellen dienten, zu verehren. Später kam in der byzantinischen Kunst unter dem Einflufs des kirchlichen Dogmas ein steifer, hieratischer Stil zur Geltung, wie ihn der Christustypus repräsentiert, der den Gottmenschen dem wirklichen Leben entrückt, gleichsam in die begriffliche Sphäre gehoben, mit

1) Neuerdings glaubt man, dafs auch der Zeus des Phidias als Vorbild für Christusbilder verwendet sei, übrigens nicht der Typus des Zeus v. Otricoli, sondern das Zeusbild auf einer Münze von Elis.

einem feierlich starren Ernst ohne Wärme darstellte. Wenn sich hier eine Abkehr von der Welt, ein Verschlungenwerden des Endlichen in das Unendliche ankündigte, so trat zugleich die antike Tendenz wieder hervor, die Bilder mit dem Inhalt selbst, den sie darstellten, zu verwechseln. In dem Bilderstreit wurde entschieden, dafs man den Bildern zwar nicht λατρεία Anbetung, wohl aber προσκύνησις Verehrung dürfe zu teil werden lassen, wobei es eine Differenz zwischen der griechischen und römischen Kirche blieb, dafs die erstere die plastischen Werke nicht zuliefs, sondern nur die Gemälde. So wurden die Heiligenbilder, die Madonnenbilder an der Spitze, wieder Kultusobjekt. Derselbe doppelte Zug zur Versinnlichung des Göttlichen in den Kunstwerken auf der einen Seite und zur übersinnlichen transzendenten Welt auf der anderen Seite, der dem allgemeinen Typus der Verweltlichung auf der einen und der Abkehr von der Welt, der Weltverachtung auf der anderen Seite entsprach, setzte sich im Mittelalter fort. Und zwar korrespondierte hier völlig das in Phantasieform ausgebildete Dogma der Entwickelung der Kunst. Das Dogma hatte teils die Wahrheit und Realität, die dem Wissen zukommt, schon mit einer mythologischen Hülle umgeben und stark versinnlicht, teils eine weltfremde pessimistische Richtung eingeschlagen. So erschien in dem gröfsesten Gedicht des Mittelalters, Dantes göttlicher Komödie, die diesseitige Welt in dem Spiegel der jenseitigen, schien das Irdische schon in eine transzendente Ewigkeit versetzt, wo Hölle und Fegefeuer eine weit gröfsere Rolle spielten als das Paradies, und die Dogmatik des Thomas von Aquin ihren poetischen Ausdruck fand. Eben das ist aber charakteristisch, dafs die Poesie hier dogmatischen Inhalt verarbeitete. Der Gegenstand des Erkennens wurde zur Dichtung, weil das Dogma selbst nicht reines, sondern nur phantasiemäfsiges Erkennen war. Wissen und Ästhetik waren noch nicht geschieden. Die bildende Kunst andererseits sollte eine Realisation des göttlichen Inhalts sein, wie das der das Göttliche versinnlichenden Seite des Dogmas entsprach. Die Leidensgeschichte Christi wurde Gegenstand der Darstellung; an den Calvarienbergen machte man an den Stationen das ganze Leiden Christi real mit, indem man vor den einzelnen Bildern seine Andacht verrichtete. Ja die Kruzifixe gewannen wundertätige Kraft, und da andererseits Christus in den bildlichen Darstellungen des jüngsten Gerichts mehr der Gott und Richter wurde, so trat die Madonna mit dem

Christuskinde als Repräsentantin der Kirche, als Mittlerin zwischen dem vergotteten Mittler und dem Menschen stärker in den Vordergrund; ihre Bilder waren Gegenstand der Verehrung, ja wundertätig, sie gaben dem versöhnenden, milden, liebevollen Elemente des Christentums sinnlichen Ausdruck und mit ihr wurde die Schar der Heiligen und ihre Bilder verehrt. Die Kunst war hier Mittel der Realisation des Göttlichen. Man hat die religiöse Innigkeit der mittelalterlichen Malerei bei einem Fiesole, einem Giotto, bei altdeutschen Meistern gepriesen. Die Kunst sei wirklich Ausdruck der Frömmigkeit gewesen. Man mag das von den Malereien und plastischen Kunstwerken zugeben, die die Frömmigkeit selbst zur Darstellung bringen sollten. Und doch behalten diese Kunstwerke noch einen einförmig typischen Charakter. Die noch unvollkommene Kunstform ist das Mittel der Darstellung für den kirchlichen Inhalt. Erregung der Andacht ist mehr der Zweck dieser Bilder als die Anschauung des Kunstwerks. Die Kunst hat es noch nicht mit dem Abbilde des Göttlichen im schönen Scheine zu tun; sie ist noch nicht zu selbständiger Höhe gekommen; sie will nur als Mittel der Realisierung der Frömmigkeit dienen, geradeso wie es das Dogma noch mit der phantasiemäfsigen Betrachtung der Wahrheit in sinnlichen Formen zu tun hat. Erst gegen Ende des Mittelalters hat sich die religiöse Kunst allmählich aus ihrer Vermischung mit dem Kultus zu lösen begonnen. Das Charakteristische dieser Lösung zeigt sich schon darin, dafs die Renaissance sich keineswegs auf blofse Darstellung religiöser Kunstwerke beschränkte, ebenso mythologische wie religiöse Stoffe bearbeitete. Die religiösen Werke eines Michel Angelo, eines Rafael, eines Tizian oder Correggio beanspruchen ästhetisch angeschaut und verstanden zu werden. Sie erfüllen und beleben die anschauende Phantasie; aber gerade wegen ihrer künstlerischen Vollendung eignen sie sich nicht zur Verehrung; nur ein Abbild, nicht eine Wirklichkeit wollen sie sein, ein Abbild, das die Erhebung des Menschlichen in das Göttliche vergegenwärtigt. Hier wird niemand darauf kommen, dafs in dem sinnlichen Bilde das Göttliche verkörpert sei; hier ist nicht das Göttliche in das Sinnliche herabgezogen. Hier vermischt man nicht das Bild mit der Wirklichkeit des Göttlichen. Es bleibt ein Abbild. Wundertätige Madonnen sind meist nur schlechte Gemälde.

Der Protestantismus hat die Loslösung der bildenden Kunst von dem Kultus begünstigt, vor allem der reformierte, und behielt

nur religiöse Poesie und Musik, während das Luthertum die bildende Kunst zum Schmuck der Kirchen verwenden wollte. Aber vor allem brachte er zum Bewufstsein, dafs in keiner Kunst eine Realisation des Göttlichen gegeben sein könne und schaffte deshalb allen Bilderkult ab. Mittlerweile hat sich die weltliche Kunst gegenüber der Kirche verselbständigt; sie hat aber deshalb nicht aufgegeben, auch religiösen Inhalt darzustellen. Aber der Grundsatz hat sich befestigt, dafs die Kunstobjekte vom Kultus abzulösen sind, dafs sie nicht Kultusobjekte sein können. Die bildende Kunst hat sich vom Kultus nach und nach zurückgezogen und die Baukunst hat als kirchliche im Protestantismus noch keinen neuen Stil gezeitigt. Es gibt religiöse Poesie und Musik, die keinen kirchlichen Charakter trägt. Im Kultus nahm die Poesie eine dienende Stelle ein, was sich oft genug in der mangelhaften Formvollendung religiöser Lieder zeigt, wo religiöse Geschichte und Dogmatik in Verse gebracht ist, während andererseits doch die poetische Form wieder dazu neigt, die Rücksicht auf begriffliche oder geschichtliche Wahrheit zurückzustellen. So ist es nur natürlich, wenn die Vermischung von Erkennen und Poesie vermieden wird, wie sie in kirchlichen, kultischen Liedern sich zeigt. Die religiöse Poesie hat sich auch mehr und mehr von dem kirchlichen Kultus befreit, in lyrischen, epischen, selbst dramatischen Produkten sich verselbständigt und damit auch von der Vermischung mit dem religiösen Erkennen sich losgelöst. Denn in der kultischen Darstellung soll Wahrheit dargestellt werden; das Tatsächliche, das hier verkündet wird, macht Anspruch auf Wirklichkeit, während in der Kunst der schöne Schein die berechtigte Form ist, in der das Göttliche zur Darstellung kommt.[1])

Der Gang der Entwickelung zeigt eine Loslösung der Kunst vom Kultus.[2]) Ihr Wert besteht darin, dafs sie in der ästhetischen Form einen geistigen Gehalt so ausdrückt, dafs wir durch die vollendete Form des Bildes eine Ahnung von der inneren Vollendung des Inhaltes erlangen, dafs durch diese Form das Be-

1) Wenn man musikalische Gottesdienste einführen will, so ist darin ein Rückfall in die Vermischung des Kultus mit der Kunst gegeben. Ersterer will eine Realisierung der Gottesgemeinschaft sein, letztere stellt nur im schönen Schein religiösen Inhalt zur Belebung der Phantasie dar. So wird der Kult in einen schönen Schein verwandelt und zu einem ästhetischen Genufs. Dagegen ist nichts gegen eine vom Kult losgelöste religiöse Musik einzuwenden.

2) Vgl. o. S. 320f., 326.

wufstsein von dem Werte des Inhalts gesteigert wird, weil wir sehr wohl wissen, dafs wir es nur mit einem Bilde, mit einem schönen Scheine zu tun haben. So kann auch die religiöse Kunst den religiösen Inhalt zur Darstellung bringen. Aber das mufs auf völlig freie Weise und kann nicht in dem Kultus geschehen, weil der Kultus die Tendenz hat, nicht im schönen Schein, sondern in Wirklichkeit Gott zu haben. Sinnliche Darstellungen im Kultus verführen deshalb immer dazu, das Göttliche selbst in die sinnliche Sphäre herabzuziehen, wozu die selbständige Kunst niemanden verleitet. Je mehr sich die Religion vergeistigt, um so mehr mufs die Kunst im Kultus zurücktreten. Es war im Christentum die Nachwirkung der Antike, wenn sein Kultus sich erst spät von der Kunst loszulösen begann. Die griechische Religion liefs noch eine Realisation des Göttlichen im Kunstwerke zu, weil sie noch auf dem Standpunkte einseitiger Immanenz stand. Wo dagegen die Übersinnlichkeit des Göttlichen zur Überweltlichkeit gesteigert ist, die mit dem Standpunkte der Immanenz vereint werden soll, da mufs grundsätzlich die Kunst aufhören, Realisation des Göttlichen zu sein, und von dem Kultus gelöst werden. Die religiöse Kunst wird fortbestehen, so gewifs die Phantasie mit relgiösem Inhalt erfüllt sein kann. Aber geradeso wie die Wahrheitserkenntnis von den Phantasiebildern, die nicht blofs die Bedeutung eines plastischen Ausdrucks im Wort haben, sich möglichst befreien mufs, so mufs der Kultus, der göttliche Wahrheit als Realität zum Bewufstsein bringen will, von der Kunst getrennt werden, deren Darstellung es nur mit schönem Schein, mit Abbildern des Wirklichen zu tun hat.

Wenn man über die Nüchternheit eines kunstlosen Kult klagt, so darf man nicht vergessen, dafs dafür die freie religiöse Kunst um so reiner die religiöse Phantasie beleben kann, weil hier niemand diese Darstellungen für Realisierungen des Göttlichen nimmt. Man wird freilich hinzufügen müssen, dafs, wenn der Kultus nur Kontemplation sein soll, nur Wahrheit haben will, auch die Erkenntnis immer mehr wissenschaftlich gereinigt werden mufs. Was im Kultus gewöhnlich noch vermischt ist, die Erkenntnis der Wahrheit und die ästhetische Anschauung, sondert sich auf der höheren Stufe in religiöse Wissenschaft und von ihr kontrollierte Kontemplation und religiöse Kunst. Wer dagegen Erkenntnis und Phantasieanschauung noch vermischt, wird auch mit einem symbolischen ästhetischen Kult sich befriedigt fühlen,

wie er auch mit einem Dogma zufrieden sein wird, das die religiöse Wahrheit noch in phantasiemäſsiger Form darstellt.

In der neueren Zeit ist die Kunst selbständig geworden, weil sie ihren Zweck in sich selbst hat; sie stellt das Schöne und Erhabene dar, damit es angeschaut und genossen wird als sinnliches Bild einer übersinnlichen Realität. Eben darum ist sie total verschieden von dem Kult, in dessen höchsten Formen Personen einander den Inhalt ihres Bewuſstseins als Wahrheit und als Realität darstellen und dadurch ihr persönliches Leben anregen und beleben. Sind diese verschiedenen Zwecke zum Bewuſstsein gekommen, so wird die Kunst sich vom Kultus loslösen; sie wird sowenig Dienerin der Kirche sein, wie die Philosophie Magd der Theologie. Die Kunst ist auch selbständig als weltliche Kunst geworden. Ihr Inhalt ist nicht mehr bloſs religiös oder antik mythologisch, sie hat auch weltlichen Inhalt. Darum braucht sie noch nicht irreligiös zu sein. In all ihren Gattungen gibt die Kunst ein Abbild der Welt, indem sie in konkreten einzelnen sinnlichen Gestalten eine Idee illustriert oder in bloſs harmonischen Formen, wie Arabesken, die Einheit der freien Phantasie mit dem Gesetz darstellt, immer aber in konkreten Formen eine Illustration der Welt gibt, deren Gegensätze zur Einheit gebracht werden. Da ist es gerade das religiöse Bewuſstsein, durch das zuletzt auch die Einheit und Harmonie der weltlichen Kunst verbürgt ist. In der Tat schreitet auch die Kunst mit der Religion fort und die Entfaltung der tiefsten Gegensätze, der Abgründe, die sich auftun, und die Einigung der Gegensätze und Überbrückung der Abgründe zeigt die Kunst der christlichen Ära. Schon die griechische Kunst, welche auf dem Glauben ruhte, daſs die Welt von einer ewigen Vernunft harmonisch durchdrungen sei, hatte neben der spezifisch religiösen eine weltliche Kunst ausgebildet, die durchaus nicht irreligiös sein sollte. Ein Künstler kann gerade dann die Kunst um ihrer selbst willen treiben und nach ihren Gesetzen behandeln, wenn er die Einheit aller Gegensätze in der Gottheit verbürgt weiſs. Eben deshalb kann auch die Religion in den weltlichen Kunstwerken eine Rolle spielen, weil die Religion nicht mehr einen transzendenten Charakter trägt, sondern das religiöse Bewuſstsein das gegenwärtige Leben bestimmt und das natürliche Leben umfaſst. Das soll und darf aber in keiner Weise die Selbständigkeit der weltlichen Kunst ausschlieſsen. Nur soll die Kunst so wenig irreligiös wie unmoralisch sein. Aber unsittlich ist noch

lange keine Kunst, die Unsittliches darstellt, sondern nur eine solche, die Unsittliches beschönigt, und irreligiös ist noch lange keine Kunst, die gelegentlich einen schlechten Priester auf das Theater bringt oder Heuchelei brandmarkt. Irreligiös ist nur eine Kunst, die das Göttliche selbst, nicht die schlechten Scheindarstellungen des Göttlichen angreift. Irreligiös ist aber auch noch nicht eine Kunst, die das Natürliche in seiner Natürlichkeit darstellt, wie die nackten Gestalten der griechischen Künstler; irreligiös ist auch nicht der, der ein Kunstwerk ästhetisch und nicht religiös, oder gar nicht konfessionell beurteilt. Es ist gewifs kein besonderes Zeichen der Frömmigkeit, bei dem Anblick einer schönen Rose sofort in ein Lob Gottes auszubrechen. Das natürliche und das weltliche Schöne hat seinen eigenen Wert, und wie die Wissenschaft recht hat, wenn sie in die Erforschung der Zusammenhänge des Naturlebens die Gottheit einzumischen verbietet, die vielmehr hinter dem ganzen Zusammenhange steht, so hat auch die weltliche Kunst recht, wenn sie das Göttliche nicht überall direkt einmischt, und das Geschmacksurteil hat recht, das nicht in das Kunsturteil den religiösen Gesichtspunkt einmengt. Auch hier steht die künstlerische Weltanschauung, die ästhetische Grundstimmung hinter dem konkreten Produzieren des Künstlers und hinter dem Geschmacksurteil. Wer in der Religion die höchste Einheit aller Gegensätze, in der sie alle harmonisch verbunden sind, zu ahnen, zu erkennen, zu verehren gewohnt ist, der hat die Stimmung, die ihn auch an der irdischen Kunst Freude haben läfst, ohne dafs die Kunst in ihrer freien Entfaltung irgendwie gehemmt würde. Kurz dafs die Kunst wie die anderen Gebiete sich von der Religion losgelöst hat und weltliche Kunst geworden ist, ist ein grofser Fortschritt. Dadurch ist ihr Gebiet nicht nur erweitert, sie ist nun erst in ihrem eigenen Werte erfafst. Das schliefst aber durchaus nicht aus, dafs man sich ihres göttlichen Ursprungs bewufst ist, da vielmehr gerade die Gottheit die letzte Quelle auch für die Harmonie der Welt ist und gerade die Frömmigkeit ermöglicht, die tiefsten Gegensätze zu erfassen, weil man sich zugleich dessen bewufst ist, dafs die Gottheit ihrer Herr bleibt. Die Religion der Gottmenschheit insbesondere schliefst die volle Betätigung der freien Phantasie in sich, weil sie alles echt Menschliche nicht aufhebt, sondern kräftigt. Die Kunst kann in ihren verschiedenen Zweigen ein Abbild der ganzen Welt sein und überall durch die Gegensätze hindurch die verborgene Harmonie ahnen lassen, die ihr

zu Grunde liegt. Eben deshalb aber kann sie und soll sie in freier Weise auch das Göttliche im Abbilde darstellen und das Religiöse soll Gegenstand der Kunst bleiben. Es ist nicht an dem, dafs die weltliche Kunst die religiöse verdrängte, beide gehören vielmehr zusammen und stellen erst zusammen das eine grofse Gebiet der Kunst dar.

Wenn wir die Äufserungen des Glaubens zusammenfassend beurteilen, so ergibt sich, dafs die spezifischen Äufserungen der Religion im Kultus gegen die Betätigung im sittlichen Leben, gegen die religiöse Wissenschaft und die religiöse Kunst zurücktreten. Die Wissenschaft kann erst freie, wirklich unabhängige Wahrheitsforschung sein, die Kunst kann erst wirklich als Kunst, die das Ideal im schönen Schein darstellt, sich frei entfalten, wenn sie von dem Kultus und der Kultusgemeinschaft der Kirche getrennt sind. Ebenso ist die Betätigung im Familienleben, im Staatsleben, im Gebiet der Geselligkeit und bürgerlichen Gesellschaft zwar durch die fromme Gesinnung bestimmt, aber vollzieht sich nach den diesen Gebieten eigentümlichen Gesetzen. Man wird hinzufügen können, dafs die Bedeutung der Kultusgemeinschaft noch mehr zurücktritt, wenn man erwägt, dafs die Erziehung gerade als religiöse Gesinnungsbildende wesentlich der Familie zukommt, während die Bildung der Talente, insbesondere des Wissens durch die staatlichen oder doch staatlich beaufsichtigten Schulen besorgt wird. Die gegenseitige pädagogische Beeinflussung der erwachsenen Personen findet am besten in freier geselliger Form statt; denn die gegenseitige seelsorgerliche Behandlung der einander durch Familie oder durch Wahlanziehung oder Beruf nahestehenden Personen in freieren Formen kann weit fruchtbarer wirken, als die offiziell eingerichtete Seelsorge. Die Kontemplation kann aber in freierer Weise durch Vorträge, populäre Schriften, gegenseitige Mitteilung, im freien Verkehr und individuellen Freundschaftskreisen behandelt werden, während die religiöse Erkenntnis in der freien Organisation von wissenschaftlichen Schulen weit umfassender gepflegt werden kann als von den einzelnen Kirchen, welche meist nur darauf ausgehen, ihre traditionelle Lehre unverfälscht fortzupflanzen. Es besteht eben die grofse Gefahr, dafs die für sich organisierten Kirchen direkt und indirekt einen Zwang auf die Gewissen ausüben, die Menschen in Unselbständigkeit und in engem Gesichtskreise erhalten, und entweder

darauf ausgehen, die anderen Gebiete zu beherrschen oder sie gleichgültig behandeln. Das Reich Gottes pflanzt sich durch die Personen fort, die die Reichsgottesgesinnung haben und diese überall in ihrem Handeln betätigen; und so den Fortschritt und die Ausbreitung dieses Reiches zustande bringen.

Man könnte nun freilich denken, dafs die Einheitlichkeit des religiösen Lebens Not leide, wenn die religiösen Betätigungen in die verschiedenen Funktionen auseinander gehen. Das werde eben durch eine besondere Organisation für die Bildung der religiösen Gesinnung verhindert. Wenn nur nicht gerade diese Organisation selbst wieder so vielfach zerstreuend und ablenkend wirkte, weil die Mittel, deren sie sich für ihre Zwecke bedient, diesen Zweck selbst in den Hintergrund zu drängen drohen. Solange indes diese Konzentration der religiösen Gesinnung vielfach noch gar nicht vorhanden ist, wird auch die Religion der Gottmenschheit Notkirchen zur Bildung der Gesinnung brauchen, die aber n u r d u r c h d i e s e n Z w e c k sich sollten bestimmen lassen.

Vor allem aber kommt es doch auf die P e r s o n e n an. Die Beziehung des Ich auf die Gottheit ist der Einheitspunkt für das ganze Leben in all seinen Betätigungen. Die Beziehung zu Gott ist für den Frommen der Mittelpunkt seines Bewufstseins; sein Ich ist mit Gott zusammengeschlossen, so dafs er sich nicht ohne Gott wissen kann, dafs er jede Störung der Gottesgemeinschaft wie eine Störung des eigenen Ich empfindet. So werden denn auch alle religiös-sittlichen Betätigungen des Ich durch das Ich zusammengehalten, das sich mit Gott eins weifs und das deshalb in jeder Betätigung das Bewufstsein hat, dafs sie nur Eine Form der Erscheinung des gottmenschlichen Lebens ist, das nur in der Totalität aller Betätigungen sich erschöpft und in der Einseitigkeit verkümmern würde. Das Gemeinsame, das all diese Funktionen zusammenhält, ist dies, dafs sie auf Gottes Reich bezogen werden. Das Reich Gottes umfafst alle sittlichen Güter unter religiösem Aspekte, die Person wie die Familie, das soziale Leben wie den Staat, die Wissenschaft wie die Kunst, und das Bewufstsein, im Reiche Gottes wirksam zu sein, ist das gemeinsame Band aller sittlichen Funktionen. All diese Gebiete sind wie die einzelnen Personen Glieder des Gottesreiches, in denen sich die Herrlichkeit Gottes durch menschliche Tätigkeit offenbart. Es ist die selbständige ethische Wissenschaft, welche das sittliche Ideal dem jedesmaligen Weltzustand entsprechend ins Konkrete ausbildet

und die Mittel seiner Verwirklichung überlegt. Diese ethische Erkenntnis selbständig auszubilden, auch die Mittel der Verwirklichung des Sittlichen bis zu der seinen Gesetzen entsprechenden Behandlung des psychophysischen Organismus, ist durch die Religion der Gottmenschheit nicht ausgeschlossen sondern gefordert, die alles echt Menschliche fördert.

Wie mit der Religion die freieste Forschung und die freieste Entfaltung der Kunst vereinbar ist, ja wie die religiöse Stimmung den harmonischen Grundton verleiht, in welchem alle Gegensätze zur Einheit zurückgeführt werden, so ist es auch im praktischen Leben. Ob wir alle Ereignisse, die uns treffen, in kindlichem Vertrauen als die Schickungen eines wohlwollenden Vaters betrachten, die uns zu Handlungen im Gottesreich veranlassen sollen, oder ob wir das Wohl und Wehe, das uns begegnet, als Gebildete in den allgemeinen Zusammenhang stellen und so erst den rechten Standort der Beurteilung für diese Geschicke finden und diesen Zusammenhang auf die göttliche Ursache zurückführen, die ihn geordnet hat, damit wir uns auf die rechte Weise betätigen, das ist verschieden in der Vorstellung, aber beides ist gleich fromm. In beiden Fällen finden wir Frieden, Trost, Beruhigung in der Religion, die uns über alle herben Spannungen und Gegensätze des Lebens hinausführt, indem wir uns berufen wissen für die Arbeit am Reiche Gottes. Die höchste Religion lähmt nicht durch Schwelgerei in weichlichen Gefühlen, seien sie beseligend oder niederschlagend, wie z. B. das Schuldgefühl, das Gefühl der Reue, sondern sie erzeugt in uns eine mutige Stimmung, daſs wir von allen Ereignissen, die uns treffen, fragen: was können wir aus ihnen machen, zu welchen Handlungen sollen sie uns veranlassen. Kurz wir wissen uns als Organe der Vorsehung, die das Leiden in Tat verwandeln und selbst den Tod zu einem Mittel machen können, das dem Reiche Gottes dient. Aber auch vor der Einseitigkeit, in die das praktische Leben zu versenken droht, bewahrt die Religion, weil sie — wenigstens auf ihrem höchsten Gipfel — nie die einzelnen Ereignisse nur als einzelne, die einzelnen Taten nur als vereinzelte zu beurteilen gestattet, nie uns gestattet, uns selbst in den Mittelpunkt zu stellen und alles von uns aus zu beurteilen, sondern uns nötigt, alles in dem Zusammenhang zu betrachten, in den es gehört, alles auf einen groſsen Zweck zu beziehen, in dem alle Gröſsen zur Einheit zusammengefaſst sind, auf das Reich Gottes. Ein groſser Denker hat gefordert, wir sollen alles sub

specie aeternitatis betrachten. Wir, die wir in der Zeit leben, pflegen uns leicht im Moment zu verlieren und die Dinge vom Moment aus zu beurteilen und doch werden wir selbst inne, dafs ein Ereignis uns ganz anders erscheint, wenn eine Zeit darüber hingegangen ist als im ersten Momente. Uns vom Moment unabhängig zu machen, über den Dingen zu stehen und doch sie mit Interesse zu beurteilen und zu behandeln, das lernen wir durch die Religion, die uns nötigt, alles auf eine letzte Einheit, einen letzten Zweck zu beziehen und diesen als das Bleibende gegenwärtig zu haben, dem alles Endliche, Zeitliche, Vorübergehende dient, das eben dadurch auch an Bedeutung gewinnt, indem es in das Licht der Ewigkeit gerückt wird. Wenn es uns gelingt, diesen Zweck, dieses Höchste im Moment im Auge zu behalten und das Einzelne ihm gemäfs zu gestalten, dann haben wir teil an der göttlichen Beurteilung der Welt, führen wir in dieser höchsten Erkenntnis ein ewiges Leben in der Zeit und sind im stande, alle Spannungen des Lebens in diesem Frieden der Ewigkeit zu versöhnen. So ist es die Gottheit, in der alle Fäden des Weltgewebes zur Einheit zusammenlaufen, ist es das Gottesbewufstsein, das uns lehrt, überall die Einheit der Gegensätze zu erfassen, das uns die einheitliche Quelle erschliefst, aus der alle Wahrheit, alles Gute und Schöne hervorquillt. Und wenn Vertreter eines Gebietes zu der Einseitigkeit neigen, das ihrige für das höchste oder gar das alleinige zu halten und in ihm allein die Offenbarung der Gottheit zu sehen, so sprengt die Religion diesen engen Rahmen, indem sie uns an die Grenzen alles Endlichen erinnert und zum Bewufstsein bringt, dafs die Gottheit auch jenseits der Grenzen dieses Gebietes sich offenbart, dafs ihr Reich die gesamte Menschheit mit all ihren verschiedenen Funktionen umfafst. Und wenn wir an der Unvollkommenheit aller endlichen Produkte Anstofs nehmen, so ist es die Religion, die uns mit dem vollkommenen Wesen, das über alle Mängel und Unvollkommenheit der Erde erhaben ist, in Verbindung setzt und uns aus dieser letzten Quelle alles Seins und aller Vollkommenheit neue Kräfte verleiht. Wenn wir ein Ideal des Wissens, ein Ideal des Schönen, ein Ideal des Guten entwerfen, so bleibt doch immer die Ausführung hinter diesem Ideale zurück. Da ist es die Gottheit, welche als die volle Realität aller Vollkommenheit die Garantie geben kann, dafs wir die Gegensätze, welche die Ausführung der Ideale hemmen, überwinden, es ist die Gottheit, in welcher diese Ideale selbst zur Einheit verbunden sind, die deshalb

allein unser Bewufstsein zu einer vollkommen Einheitlichkeit führen kann.

Aber diese Einheit, wie sie die höchste Religion herstellt, ist nicht zuerst in der Gemeinschaft, sondern sie ist in dem Ich, in der Persönlichkeit, in ihrem Bewufstsein gegeben. Die Persönlichkeit, die in der Gottheit gegründet ist, ist die konzentrierteste Macht der Welt, von deren Tätigkeit alle Harmonisierung der Welt ausgeht, nicht das enge Ich, das egoistisch alles auf sich selbst bezieht, sondern das weite Ich, das sich nicht ohne die Gottheit wissen kann und das sich in allem und überall zum Organ des göttlichen Willens macht, sein eigenes Bewufstsein zum Weltbewufstsein erweitert, die Welt des Gottes voll sieht und sich in den Dienst des allgemeinen stellt. So in der Ewigkeit des göttlichen Lebens zu stehen, von diesem Mittelpunkt aus das Leben zu betrachten und aus ihm heraus zu handeln, das ist die Gröfse und die Erhabenheit der Religion.

D. Die Gesetze des religiösen Lebens.

1. Nachdem wir die Religion von allen in Betracht kommenden Seiten besprochen haben, erübrigt noch die Frage, ob es gelingen kann, Gesetze für das religiöse Leben festzustellen. Denn die Wissenschaft geht darauf aus, G e s e t z e zu suchen. Gesetze sind nun aber in veschiedenem Sinne zu nehmen. Es gibt Gesetze des Geschehens und Gesetze des Sollens. Von den Naturgesetzen setzt man voraus, dafs sie jederzeit gelten. Sie haben ihre Notwendigkeit, die darauf beruht, dafs man nach dem Satz der Identität der Kausalität und Wechselwirkung annimmt, dafs wenn eine bestimmte Kraft oder ein Objekt mit einem andern in Beziehung tritt, beide immer dieselbe Wirksamkeit aufeinander ausüben werden, falls nicht störende Nebeneinflüsse sich geltend machen. Man spricht nicht nur als Tatsache die Fallgesetze aus, sondern man behauptet, dafs sie in jedem auch künftigen Falle ihre Geltung behaupten. Wir betrachten die Natur mittels unserer Kategorien und schreiben dem Gesetz nicht nur tatsächliche Geltung sondern Notwendigkeit zu, wir nehmen an, dafs in der Natur eine unseren Kategorien analoge Vernunft wirksam sei, welche sich in ihr mit Notwendigkeit durchsetzt.[1]) Ganz anders ist es mit den Gesetzen

1) Vgl. mein menschliches Erkennen, wo ich mich hierüber eingehend ausgesprochen habe. Kap. 6 c, S. 117 f.

des geistigen Lebens, wo es sich um die Realisierung von Idealen handelt. Wir erkennen zwar auch für das Leben der Seele innerhalb bestimmter Grenzen einen psychologischen Mechanismus an, in Kontrastwirkungen, psychologischen Associationen und ähnlichem. Aber das Leben des Geistes ist damit nicht erschöpft. Wir bilden Ideale aus und diese Ideale haben auch eine Notwendigkeit, sofern sie nicht subjektive Phantasieideale sondern Vernunftideale sind. Hier gibt es Forderungen, Gesetze des Sollens, die einmal hypothetische Geltung haben, wenn du erkennen willst, mufst du die Gesetze des logischen Denkens befolgen, wenn du sittlich sein willst, mufst du die Gesetze der praktischen Vernunft befolgen, wenn du ästhetisch produzieren willst, mufst du dich den Gesetzen des Schönen fügen. Hier tritt nun nicht immer eine Befolgung der Gesetze ein; man denkt unlogisch; man handelt unsittlich; man produziert Unschönes. Aber es bleibt hier doch nicht bei den leeren Idealen, nicht bei den hypothetischen Imperativen. Sie sind hypothetisch, insofern sie auch nicht befolgt werden können, da man ja das Erkennen, das sittliche Handeln, das ästhetische Leben unterlassen kann. Aber die hier geltenden Gesetze gehen doch weiter: Sie enthalten auch dies: es ist nicht in dein Belieben gestellt sittlich zu sein, es ist nicht in dein Belieben gestellt zu erkennen — denn du sollst deine Intelligenz ausbilden, es ist nicht in dein Belieben gestellt, das Schöne zu mifsachten. Du sollst das Schöne achten. Es gibt also hier Gesetze, welche unbedingte Geltung, Allgemeingültigkeit b e a n s p r u c h e n. Aber sie werden nicht immer befolgt.

Wohin gehört nun das Gebiet der Religion? Sind die religiösen Gesetze Naturgesetze? Oder sind die Gesetze des religiösen Lebens Forderungen? Die Frage wird verschieden beantwortet, je nach dem allgemeinen religionsphilosophischen Standpunkt. Diejenigen, welche die Religion nur psychologisch - historisch bearbeiten, werden hier eine psychologische Gesetzmäfsigkeit nach Art der Naturgesetze suchen, wenn sie glauben, das gesamte Seelenleben nach psychologischen Gesetzen erklären zu können, wie sie die logischen, ästhetischen, ethischen Gesetze auf psychologischem Wege zu verstehen suchen, z. B. auf psychologische Triebe zurückgehen, um das ethische Leben zu begreifen und zu zeigen suchen, wie die ganze ethische Gesetzmäfsigkeit nichts ist als ein Versuch der Ausgleichung der Interessen der Triebe, die von dem Erkennen fixiert wird, indem man daraus, wie gehandelt w i r d, allgemeine

Regeln abstrahiert. Anders werden die verfahren, welche anerkennen, dafs die Religion auch eine Forderung an den Menschen stellt, dafs es sich hier nicht blofs um psychologische Vorgänge handelt, sondern um ein Vernunftideal, das mit dem psychologischen Mechanismus an sich nichts zu tun hat. Hier wird die Religion eine innere Vernunftnotwendigkeit haben und mufs dann konsequenterweise auch metaphysisch basiert werden, weil sonst die Beziehung auf Gott eine unvernünftige, in sich widersprechende Illusion wäre. Hier ist dann die religiöse Forderung nicht blofs eine notwendige psychologische Illusion, sondern sie beruht auf einer Beschaffenheit der Vernunft, welche das blofs psychologische Gebiet weit überschreitet.

Wir haben nun gesehen, dafs die Religion allerdings auf dem vernünftigen Einheitstrieb des Menschen ruht, dafs die Vernunft ein Ideal der Religion bildet, das sich auch abgesehen davon, ob es realisiert wird, so gut als Forderung geltend macht wie die ethische Forderung, die unbedingten Charakter hat. Die Gesetzmäfsigkeit der Religion ruht also auf der Forderung; *sie kennt ein Gesetz des Sollens*; es bleibt nicht dem einzelnen überlassen, fromm zu sein oder nicht. Wenn er nicht fromm ist, so reagiert seine religiöse Vernunft, sein Gottesbewufstsein gegen diesen empirischen Zustand. Andererseits ist aber auch nicht zu leugnen, dafs das religiöse Leben psychologisch bedingt ist und nicht minder völkerpsychologisch, historisch, ja psychophysisch bedingt ist, dafs hier vielfach eine psychologische Gesetzmäfsigkeit herrscht, die nicht *dem Gesetz des Sollens*, sondern *dem Prinzip der Naturnotwendigkeit* angehört. Eben dieser Stand ist es nun, der die Erforschung der religiösen Gesetze so unendlich schwer macht, doppelt schwer, da wir wissen, dafs die Religion alle psychologischen Funktionen in Anspruch nimmt. Es wird auch schwerlich gelingen, die eine Betrachtungsweise auf die andere zurückzuführen; denn wollte man die Religion nur nach psychologischen Gesetzen verstehen, so würde man die Forderung, die sie stellt, auch psychologisch ableiten. Man kann das versuchen, indem man ihre *praktische Forderung* z. B. auf das Wertgefühl der Harmonie zurückführt, welches nur durch das Gefühl der Ehrfurcht befriedigt werden könne, „Ehrfurcht vor den unvergänglichen Werten der Pflicht und der Schönheit“, die selbst aber auf Lustgefühlen — nur nicht momentaner sondern dauernder Art ruhen. Allein die Ehrfurcht vor diesen selbst nur aus Lust-

gefühlen — nur nicht momentaner sondern dauernder Art — hervorgehenden Werten kommt nicht über das Relative hinaus. Es ist immer nur das „nach dem Stande der Erfahrungen positiv Wertvollste",[1]) um das es sich handelt. So würde die Religion ihren unbedingten Charakter so gut einbüfsen, wie eine Ethik, die sich mit Abstraktionen aus psychologischen oder geschichtlichen Erfahrungen begnügen wollte. Wollte man andererseits nur bei der Forderung stehen bleiben, so würde man die empirische Beschaffenheit der gegebenen Religionen schwerlich verstehen, die in ihrer Mannigfaltigkeit durch die Individualität, in ihrer empirischen Betätigung durch psychologische und geschichtliche Faktoren vielfach bedingt ist. Unter den Religionsphilosophen verfahren die einen so, dafs sie sich damit begnügen, das Ideal der Religion darzustellen, wie z. B. Seydel, andere so, dafs sie der psychologisch-historischen Gesetzmäfsigkeit des religiösen Lebens nachforschen (Hoeffding, Siebeck, die Religionsphilosophie auf modern wiss. Grundlage 1886, von Baumann u. a.). Beide haben recht, aber beide sind einseitig. Denn die Religion ist nicht blofs ein Ideal, sondern eine Realität; aber sie ist auch niemals absolut verwirklicht und bleibt schon deshalb immer zugleich Ideal, aber auch wo sie und soweit sie verwirklicht ist, ist sie verwirklichtes Ideal. Daher doch diejenigen der Wahrheit am nächsten kommen, welche beide Seiten berücksichtigen, wie Kant es versucht hat, indem er ein Ideal der Religion entwarf, zugleich aber die geschichtliche Entwickelung zuzog, oder unter den Neueren Pfleiderer, v. Hartmann u. a. Wenn wir also von der Gesetzmäfsigkeit des religiösen Lebens reden, so meinen wir damit einmal, dafs es hier ein Gesetz des Soll gibt, eine Forderung, ein Ideal, das realisiert sein will. Sodann aber gestaltet sich die Religion in concreto nach psychologischen Gesetzen. Die Art, wie das religiöse Soll verwirklicht wird, ist durch die Gesetze des psychologischen Lebens mitbedingt. Beide Seiten sind aber in dem dritten verbunden, dafs das religiöse Leben in der Menschheit eine Entwickelung durchläuft, welche die Hinbewegung des Prozesses zu dem Ideal darstellt. Zwar wird auch das Bewufstwerden dieses Ideales eine Entwickelung durchlaufen, auf verschiedenen Entwickelungsstufen erscheint es verschieden. Aber nichtsdestoweniger wird man annehmen müssen, dafs es doch ein absolutes Ideal gibt, das erreicht werden soll, und alle diesem

1) Vgl. Cornelius, Einleitung in die Philosophie 350, 357.

vorangehenden Formen der religiösen Idealbildung sind selbst nur Vorstufen zur Erkenntnis dieses absoluten Ideals. Unter diesem Aspekt können wir annehmen, daſs es ein Entwickelungsgesetz der Religion gibt, indem sie dem absoluten Ideal sich entgegenbewegt, eine Entwickelung, die mit dem Entwickelungsgesetz des Geistes überhaupt parallel geht. Dieses Entwickelungsgesetz hat, weil der Prozeſs sich dem Ideal zubewegt, teleologischen Charakter. Aber nur vermittels der psychologischen Gesetze realisiert sich die Entwickelung. Es würde sich also eine Kombination der teleologischen Gesetzmäſsigkeit mit der psychologisch-kausalen Gesetzmäſsigkeit als Schluſsresultat ergeben. Und das „Soll" würde sich hier so erklären, daſs das Ideal noch in der Realisierung begriffen, noch nicht voll realisiert ist und daſs es insoweit als Soll erscheint. Aber das Ideal wäre doch das dem Prozeſs immanente Ziel, dem er sich zubewegt, und dem die psychologische Gesetzmäſsigkeit sich als die Form einfügt, in der die Verwirklichung des Zieles sich anbahnt.

2. Betrachten wir zunächst das teleologische Entwickelungsgesetz, wie es sich durch die Religionen der Menschheit hindurch verwirklicht. Mit dem Fortschritt des Geistes entwickelt sich zunächst auch die religiöse Forderung, sowohl formell als sachlich. Solange das Bewuſstsein noch zerstreut ist, wird die religiöse Forderung nicht klar hervortreten. Nur in einzelnen Fällen macht sich der Einheitstrieb geltend, der dem religiösen Bewuſstsein zu Grunde liegt. Je zusammenhängender das Welt- und Selbstbewuſstsein wird, um so umfassender wird auch die Gottheit vorgestellt und die Forderung, die Gottheit zu verehren, tritt auch energischer und zusammenhängender auf, meist noch durch die Auktorität der Gemeinschaft unterstützt. Der Einheitstrieb wird erst befriedigt im Monotheismus, wie verschieden dieser auch beschaffen sei; hier macht sich auch die religiöse Forderung in ihrer Unbedingtheit erst geltend. Wir finden der Entwickelung des Bewuſstseins entsprechend einen Fortschritt von Geisterglauben, Lokalkulten zu Göttern, die bestimmt sind, gröſsere Gebiete zu umfassen, bis zu dem Einen Gott, und zwar entwickeln sich so die verschiedensten Religionen autochthon, in Mexiko wie in Ägypten, in Indien wie in Griechenland, und ebenso bei den Semiten. Daſs also das religiöse Bewuſstsein formal angesehen, auf den Monotheismus zusteuert, ist ein Gesetz der religiösen Entwickelung.

Erst im Monotheismus kann auch die Forderung zur Durchführung kommen, dafs die Gottheit nicht nur gelegentlich, sondern immer verehrt werde, was dann dazu führen mufs, dafs eine beständig fromme Gesinnung verlangt wird. Wenn auch auf den vorhergehenden Stufen das religiöse Bewufstsein das ganze Leben durchzieht, so tritt es doch nicht mit dem Anspruch auf Kontinuität auf, sondern in der Form, dafs man bei bestimmten Veranlassungen den Geistern oder Göttern bestimmte Dienste schulde. Wenn man diese versäumt hat, macht sich ein strafendes Bewufstsein geltend und man sucht den Gott zu versöhnen. Immerhin liegt auch hier die Vorstellung zu Grunde, dafs die Götter oder Geister einen Anspruch auf bestimmte Leistungen haben, wenn sie auch noch völlig anthropomorph oder gar zoomorph vorgestellt sind. Aber erst da, wo das religiöse Bewufstsein monotheistisch geworden ist, kann man wirklich die Forderung geltend machen, nicht Gott einzelne Dienste zu erweisen — sondern Gott immer vor Augen und im Herzen zu haben. Erst hier kann es als das Ideal angesehen werden, dafs das Bewufstsein ununterbrochen von Gott erfüllt sei. Das spricht sich zunächst dadurch aus, dafs die Schwäche des Gottesbewufstseins ein Unlustgefühl erweckt; es gehört eine besondere Reflexion dazu, auch bewufst das Ideal der Religion in einem ununterbrochenen Gottesbewufstsein zu suchen.

Kurz man kann es als ein religiöses Entwickelungsgesetz bezeichnen, dafs wie das Bewufstsein überhaupt, so auch das religiöse Bewufstsein sich aus zerstreuten Anfängen zu einer kontinuierlichen Einheit einer Grundrichtung erhebe, wie sie die monotheistische Stufe repräsentiert, und dafs hiermit auch die religiöse Forderung von dem Fordern blofs äufserer Dienste zu der Forderung einer religiösen einheitlichen Grundgesinnung sich erhebt.

Sehen wir auf den Inhalt der religiösen Entwickelung, so entspricht auch dieser der Entwickelung des Geistes. Wie er von dem sinnlichen natürlichen Bewufstsein anhebt und erst durch den Gegensatz gegen das Natürliche hindurch sich seiner als Geist voll bewufst wird und geistigen, vor allem ethischen Inhalt gewinnt, so entwickelt sich auch das religiöse Leben der Menschheit. So lange der Geist noch von der Naturpotenz erfüllt ist, wird auch der Gott naturalistisch vorgestellt, er wird mit eudämonistischen Bestrebungen in Beziehung gesetzt. Diese naturalistische Auf-

fassung wird auch in monistischen Formen noch fortbestehen, wenn das Göttliche wesentlich nur im Naturleben oder in der Naturordnung gefunden wird. Dann befreit sich der Geist von der Natur, setzt sich in Gegensatz zu ihr, ohne schon positiv sich selbst zu erfassen. Hier wird das Verhältnis zu Gott abstrakt; es wird die letzte Einheit fixiert, aber unter Ablehnung alles Konkreten; eine Erhebung zu Gott findet nur im absorptiven Sinne statt; er ist nur das Nichtnatürliche, das absolut Abstrakte, in dem alle Leiden verschwinden, die von dem natürlichen Willen zum Leben ausgehen, dem gegenüber alles Endliche verschwindet. Der Untergang im Absoluten ist die höchste Pflicht. Das Ideal, das hier gebildet wird, enthält einen Verzicht auf alle Eudämonie, ja auf alles Endliche überhaupt. Dafs aber der Geist es in dieser Höhe nicht aushält, hat seinen inneren Grund darin, weil er sie nur als Durchgangspunkt ersteigt, um seines positiven Gehaltes sich bewufst zu werden. Dieser tritt zuerst in dualistischer Form hervor, wo der geistige Gehalt noch durch den Gegensatz gebunden ist, dann aber wird der Geist sich seines vernünftigen Inhaltes bewufst und verehrt auch die Gottheit als die positiv gestaltende Weltvernunft. Die Übereinstimmung mit dem Göttlichen vollzieht sich nun in der Vernunft des Menschen, die Gottheit setzt ihm die Aufgabe, die Einheit mit der göttlichen Vernunft zu erleben und zu betätigen, die sich in der Weltordnung offenbart; dieser zu folgen, sich mit ihr im Einklang zu halten im Erkennen und Handeln ist das Ideal dieser Religionsstufe. Allein hier treten nun Differenzen auf zwischen dem empirischen Gange der Welt und dem, was als vernünftige Weltordnung gelten soll; es zeigt sich, dafs der Vernunft der Wille nicht adäquat ist und dafs der empirische Weltlauf nicht blofs von der Immanenz der göttlichen Vernunft zeugt. Daher vergegenwärtigt der Geist in den höheren semitischen Religionen sich seinen Gehalt als Forderung, die an den Willen gestellt ist; die gesetzliche Ordnung des Lebens als ethische wird hier auf den göttlichen Willen zurückgeführt und das Ideal wird nun die Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen in der Gesetzesgerechtigkeit. Allein dieses Gesetz als positives erweist sich bald zu eng, und der blofs befehlende Gott, der der Seele nicht immanent ist, sondern ihr fern bleibt, der dem Willen Vorschriften gibt, aber nicht die Mittel der Erfüllung, kann das Einheitsbedürfnis des Menschen ebensowenig befriedigen. Wenn die Persönlichkeit einerseits sich bewufst ist, dafs der geistige

Gehalt ihr selbst zu eigen sein und nicht blofs von aufsen gegeben sein soll und andererseits doch ihren Abstand von dem Ideal und den Unterschied des Weltlaufs von dem wahrhaft göttlichen Gehalt sich nicht verbergen kann, so sehnt sie sich nach Erlösung und ist bereit, den göttlichen Geist in sich aufzunehmen. Hier ist der göttliche Geist dem menschlichen so immanent, dafs er in seiner Selbständigkeit gekräftigt, nach Willen, Intelligenz und Gefühl sich in Gott frei weifs und Gott in sich weifs, als den, der seine Persönlichkeit zu voller Kraft erhebt, ihn zu allem Guten begeistert, zur Erkenntnis der Wahrheit antreibt, zu innerer und äufserer Harmonie erhebt, so dafs die Person im Verhältnis zu Gott ihre innerste Einheit besitzt und sich zugleich die Aufgabe stellt, an der Harmonisierung der Welt, d. h. auch an der Durchleuchtung der Natur mit geistigen Potenzen mitzuarbeiten. Der Geist ist sich hier dessen bewufst, dafs der ihm immanente Gott doch zugleich über ihn und die Welt erhaben und darum die Quelle für die fortschreitende Entwickelung der Person und der Welt ist, und hat sich zu einer solchen Selbstgewifsheit erhoben, dafs er nun auch die Natur nicht mehr als seinem Geiste hinderlich sondern als Symbol und Organ des Geistes auffafst. Es besteht also das Gesetz, dafs vermöge einer inneren Dialektik der religiöse Geist sich siegreich seinem Ziele, dem absoluten Ideal der Religion der Gottmenschheit zu bewegt. Und zwar macht sich dieses Gesetz einmal so geltend, dafs durch die mit der Steigerung des Geistes sich ebenfalls steigernde Stufenreihe der relativen Religionsideale hindurch der Prozefs dem absoluten Ideal sich entgegenbewegt, wie denn auch das Bewufstsein der Forderung der Frömmigkeit ein anderes ist, so lange nur durch eudämonische Gründe der Furcht und Hoffnung der Mensch bestimmt ist, diese Forderung anzuerkennen, und ein anderes, wenn das sittliche Bewufstsein mit der Forderung der Frömmigkeit in Beziehung tritt und die Forderung der Frömmigkeit, die auf der monotheistischen Stufe den unbedingten Charakter ununterbrochener Dauer gewinnt, zugleich zu einer sittlichen Forderung erhoben wird, so dafs man es als Sünde und moralisch böse ansieht, Gott nicht das Seine zu geben, nicht seinen Willen zu tun, ein Bewufstsein, das auf der Stufe des Übergangs zur absoluten Religion ganz besonders sich geltend macht und die Empfänglichkeit für die Sehnsucht nach der göttlichen Gnade, d. h. der

göttlichen Immanenz im Zentrum des Menschengeistes steigert. Aber noch mehr: nicht bloſs Ideale werden gebildet, nicht bloſs Forderungen gestellt, es ist für die Religion, welche die Beziehung der Gottheit zum Menschen zum Gegenstande hat, charakteristisch, daſs auch das dem Menschen immanente göttliche Wirken zugleich das Ideal realisiert. Die niedrigeren Stufen, die gegenüber den noch tieferen einen Fortschritt auf dem Wege zu der absoluten Religionsform darstellen, werden dadurch überwunden, daſs sie sich für den fortschreitenden Geist als ungenügend erweisen, daſs die Einheit, welche das religiöse Bewuſstsein erstrebt, die innere Harmonie, die es durch die Überwindung der vorhandenen Gegensätze geben will, sich allemal nur als eine provisorische erweist, was erst dann aufhört, wenn der religiöse Geist eine solche innere Konzentration erreicht hat, daſs er aller Gegensätze Herr wird und „Frieden" gewonnen hat.

Man kann diese Entwickelung des religiösen Geistes als einen besonderen Fall der Entwickelung des Geistes überhaupt betrachten, der von der sinnlichen Zerstreutheit anhebend, durch verschiedene Stadien hindurch immer energischer sich selbst konzentriert, seine Kräfte einheitlich zusammenfaſst und erst da dauernd befriedigt ist, wo es ihm gelingt, aller Gegensätze durch seine einheitliche Kraft Herr zu werden, eine Entwickelung, die er im Gebiete des Erkennens [1]) gerade so durchläuft wie im moralischen Gebiete [2]) und in der Religion. Auch das Verhältnis zu der Gottheit gestaltet sich in Korrespondenz mit der Entwickelung des Geistes. Der religiöse Geist strebt mit Notwendigkeit einem Ideal zu, das in dem menschlichen Geiste von Anfang an angelegt, durch eine Reihe von Stufen hindurch, die dem Wachstum der Vernunft entsprechen, allmählich zum Bewuſstsein kommt und realisiert wird. Es ist übrigens keineswegs dadurch ausgeschlossen, daſs die verschiedenen Entwickelungsstadien des religiösen Lebens, die formal und inhaltlich den Entwickelungsstadien des Geistes entsprechen, in letzter Instanz durch die dem Menschen immanente Wirksamkeit Gottes bedingt sind, deren Resultat dem betreffenden Reifestadium des menschlichen Geistes entspricht; ja es ist nicht ausgeschlossen, daſs der göttliche Geist das Ziel der religiösen

1) Vgl. meine Erkenntnistheorie S. 169f., 259f., 268.

2) Vgl. meine philos. Ethik. Teil I Abt. 1. Die Phänomenologie des sittlichen Bewuſstseins S. 26f., 220.

Entwickelung wie den Weg zu dem Ziele bestimmt hat. Doch das führt in die metaphysische Sphäre, von der oben genugsam die Rede war.

Sehen wir aber auf die Seite der menschlichen Entwickelung, so kann man noch hinzufügen, dafs auch im religiösen Gebiete die Entwickelung von dem unmittelbaren Zustande zu dem vermittelten bewufsten sich erhebt und auch hierin der Entwickelung des Geistes überhaupt entspricht. Es ist die religiöse Vernunftanlage, die sich von Stufe zu Stufe durch die fortschreitende Aktivität des Geistes entfaltet. Das geschieht zwar immer insofern in bewufster Form, als es immer zunächst einzelne sind, die die höhere Stufe bewufst inaugurieren, nachdem vorher das Ungenügende der vorangehenden Stufe geahnt und schliefslich zum klaren Bewufstsein gekommen war. Aber das hindert nicht, dafs der Prozefs als ganzer doch nur mit immanenter, aber nicht bewufster Notwendigkeit sich vollzieht. In Form der Ahnung wird auf jeder Stufe zuerst ausgesprochen, was dann ins Bewufstsein erhoben wird. Und das, was auf einer Stufe zu bestimmter Klarheit gekommen ist, wird zunächst auch wieder in der Form der Ahnung überschritten. Der Fortschritt selbst vollzieht sich also nur so, dafs nur die jedesmal vorhandene Stufe klar ins Bewufstsein tritt. Erst auf der höchsten Stufe kommt auch der Prozefs als ganzer in seinem Zusammenhang zum Bewufstsein, weil man das Prinzip der absoluten Religion nicht nur als das Ziel des ganzen Prozesses ansieht, sondern als die immanente Kraft des Prozesses, die von vornherein in der religiösen Anlage in der Potenz vorhanden war und sich Moment für Moment aktualisierte, bis in der absoluten Religion der Gottmenschheit alle Momente zu bewufster Einheit zusammengefafst werden und der ganze Entwickelungsprozefs in das Bewufstsein erhoben wird.

In diesem Sinne kann man es als ein Gesetz bezeichnen, dafs zunächst jede Stufe, aus dunkeln Ahnungen hervorgehend, ein klares Bewufstsein von sich erreicht, dafs aber der Gesamtprozefs mit unbewufster Dialektik seinem Ziel entgegenstrebt, der höchsten Religionsstufe, dafs er aber auf dieser in seinem ganzen Zusammenhange in das Bewufstsein erhoben und überschaut wird. Dieser Prozefs, wie er aus dem Unbewufsten zum Bewufsten sich erhebt, entspricht vollkommen dem Erkenntnisprozefs, wo zuerst das Erkennen in unmittelbarer Form geübt wird, die Kategorien und Denkgesetze unbewufst verwendet werden, bis man sich ihrer

klar wird und nun erst ein bewufst methodisches Erkennen beginnen kann.[1])

Wie die Entwickelung des religiösen Geistes sich nach einem festen teleologischen Gesetz immanenter Dialektik in der Religionsgeschichte vollzieht, so vollzieht sich auch die Entwickelung des religiösen Erkennens und der religiösen Phantasie nach dem allgemeinen Entwickelungsgesetz, nach dem der denkende und phantasiemäfsig tätige Geist sich entwickelt. Ich habe schon in meiner Erkenntnistheorie darauf hingewiesen, dafs zuerst sinnliche Eindrücke fixiert werden, dafs dann unter unbewufster Anwendung der Kategorien die Eindrücke verbunden und mit dem wachsenden Abstraktionsvermögen Phantasiebegriffe, vorstellungsmäfsige Begriffe gebildet werden, dafs erst dann die Erkenntnisbasis bewufst untersucht, die Kategorien für sich fixiert und dann mit ihrer Hilfe die Begriffe klar und methodisch gebildet und zu einem System zusammengefügt werden und so ein Erkennen zu stande kommt, das von der vorstellungsmäfsigen Form der Phantasiebegriffe möglichst frei ist.

Ganz ebenso entwickelt sich das religiöse Erkennen. Zunächst macht sich auch das Göttliche nur in Form von sinnlicher Anschauung von Übersinnlichem geltend. Im Anfang wird die Wirksamkeit eines Geistes in diesem oder jenem vereinzelten Objekte gefunden. Sobald das Bewufstsein im stande ist, aus der sinnlichen Zerstreuung sich zu erheben, werden bestimmte Naturvorgänge fixiert. Die Phantasie gestaltet nach Analogie mit dem eigenen Handeln Mythen, durch die sie die Naturvorgänge als Betätigungen von Geistern und Göttern in anthropomorpher Weise versteht. Daran schliefst sich die Reflexion über die Mythen auf Grund davon, dafs die mythologischen Gebilde durch vorstellungsmäfsige Begriffe umgebildet werden, indem man die konstanten Handlungsweisen der Götter zu Eigenschaften umgestaltet, die man ihnen beilegt. Endlich wird man sich des Widerspruchs bewufst, der in den so vorgestellten Göttergestalten, ja im Polytheismus überhaupt steckt, und kommt zu der Überzeugung von der Einheit des Göttlichen, das man nun für sich fixiert und begrifflich zu erkennen sucht. Die begriffliche Abstraktion, die hier erreicht wird und alles Sinnliche übersteigt, z. B. im Brahmanismus oder im Neuplatonismus, wird dann wieder dadurch ergänzt, dafs man

1) Vgl. mein menschl. Erkennen S. 110, 117, 128f., 138f.

versucht, den konkreten Inhalt der phantasiemäſsigen Vorstellungen der Volksreligion mit dem begrifflichen Erkennen durch Interpretation und symbolische Auffassung in Verbindung zu erhalten und die Erkenntnis konkret zu gestalten, ohne selbst in die Phantasievorstellungen zurückzufallen, wie das von griechischen Philosophen in der Gestalt des Logos vor allem versucht wird, von dem übrigens auch die Brahminen wissen. (Vacaspati; das Wort wird als weltschöpferisches Wort gepriesen.)

Wenn die Religion historische Religion geworden ist, wenn nicht aus Naturanschauung und Naturmythen heraus sich die höhere Erkenntnis erhebt, wenn ein historischer Stifter eine Religion begründet hat, so ist nichtsdestoweniger der Gang der religiösen Erkenntnis derselbe von phantasiemäſsigen Formen zu reinem begrifflichen Erkennen. Die Tatsachen insbesondere, die sich auf das Leben der Stifter beziehen, werden phantasiemäſsig ausgestaltet, ihre Person wird mit einem göttlichen Schimmer in phantasiemäſsiger Form umgeben. Dieser Phantasiebilder bemächtigt sich das Denken, indem es eine mit Phantasiebegriffen erfüllte Lehre von den Stiftern und ihren Taten aufstellt. Wenn nun, wie es in der Natur der Vorstellungsbegriffe liegt, die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit derselben Differenzen hervorruft, so tritt die religiöse Gemeinschaft ins Mittel und sucht die Lehrstreitigkeiten zu schlichten. So entstehen Dogmen, die in der Regel noch genugsam den Charakter von Phantasiebegriffen, den vorstellungsmäſsigen Charakter tragen; aus den Dogmen entstehen Versuche, die Dogmen zu kombinieren, Dogmatik, die doch auch den vorstellungsmäſsigen Charakter noch nicht völlig abstreift. Es ist hier auch wieder die Ausbildung der wissenschaftlichen Methode, die diese Phantasiebegriffe kritisch auflöst, teils durch historische, teils durch spekulative Kritik, und nun kann erst auf Grund dieses Läuterungsprozesses ein klares Erkennen des Göttlichen und seines Verhältnisses zur Welt beginnen. Man sieht, auch hier macht sich das Entwickelungsgesetz geltend, daſs die Erkenntnis sich nur allmählich von den Einflüssen der Sinnlichkeit befreit, daſs aus der anfänglichen Einhüllung des Geistigen in sinnliche Gestalten sich der erkennende Geist dadurch befreit, daſs er zunächst vorstellungsmäſsige Begriffe schafft, die den geistigen Inhalt noch in sinnlicher Form enthalten, bis er schlieſslich dazu kommt, die sinnliche Hülle und den geistigen Gehalt klar zu sondern.

Übrigens durchläuft auch die religiöse Phantasie in ihrem eigensten Gebiete einen parallelen gesetzmäfsigen Prozefs. Zuerst wird in dem sinnlichen Objekt das Geistige als inkarniert angeschaut und man ist aufser stande, von dem sinnlichen Objekte den Geist oder den geistigen Inhalt loszulösen. Der Geist ist in einem Fetisch materialisiert, der Gott wohnt in seinem Bilde, in seiner Cella, das Amulet hat göttliche Kraft. Dann wird sich der Geist bewufst, dafs die sinnlichen Gebilde doch nur Darstellungsmittel des von seinem Bilde unabhängigen Gottes sind, ohne jedoch gänzlich von der Vermischung des Bildes mit dem Göttlichen loszukommen (antike Göttergestalten). Dann wird alle sinnliche Gestaltung konkreter Art verworfen und die Phantasie ergeht sich in der Vorstellung der Schrankenlosigkeit des Göttlichen oder der Geist lehnt alle sinnliche Darstellung des Göttlichen im Bilde ab. Endlich wird er sich dessen bewufst, dafs die Phantasieanschauung dazu da ist, uns das Göttliche in einem Bilde zu vergegenwärtigen, das nicht Realität sondern schöner Schein ist. Er will das Göttliche im schönen Schein sich vergegenwärtigen, weil er in diesem Symbol alle möglichen Vollkommenheiten anschauen kann und doch sich dessen bewufst bleibt, dafs das, was er anschaut, nicht das Göttliche selbst, sondern nur ein schwaches Abbild desselben ist. Erst hier kann die religiöse Kunst ihren vollen geistigen Gehalt gewinnen, weil sie nichts will, als im Bilde das Göttliche anschauen, das als schöner Schein den geistigen Gehalt für die Phantasieanschauung abspiegelt. Auch hier ist eine gesetzmäfsige Entwickelung, welche aus der Vermischung des Sinnlichen und Geistigen zur Befreiung des Geistes von der sinnlichen Form führt, so dafs der nun freie, seiner selbst mächtige Geist auch des Sinnlichen sich frei bedienen kann, um im schönen Schein des Sinnlichen das Bild des Geistigen zu schauen.

Christlieb hat neuerdings wieder bestritten, dafs das religiöse Erkennen jemals über Phantasiebegriffe und Anthropomorphismen hinauskomme, und dafs schon die Sprache als sinnliches Symbol des Geistigen eine Gotteserkenntnis unmöglich mache. Es soll als Axiom gelten, dafs der Geist im religiösen Gebiete niemals über Phantasiebegriffe und Anthropomorphismen hinauskomme. Selbst wenn wir diesen Satz gelten liefsen, so bleibt doch hier auch so das Gesetz für die Phantasie bestehen, dafs auch die Phantasietätigkeit sich nicht gleich bleibt, sondern mit dem Fortschritt des Geistes fortschreitet. Wenn das Göttliche zu-

erst lithomorph, dendromorph, zoomorph vorgestellt wird, so wird es dann anthropomorph vorgestellt und diese anthropomorphe Vorstellung selbst wird wieder gereinigt, je reiner das menschliche Bewufstsein wird. Man streift das ab, was an dem Anthropomorphen dem Göttlichen, Absoluten widerstreitet, bis man zu einer Vorstellung gekommen ist, die zwar auch symbolisch bleibt, aber weil zuletzt der Anthropomorphismus bewufst wird, ist man sich auch vollkommen klar, dafs in der künstlerischen Darstellung das Göttliche eben nur symbolisiert ist. Kein Mensch hält ein Bild von Gott, wie es Michel Angelo malt, für eine Realität, sondern für ein Bild, aus dem man aber das Geistigste herausnimmt, das der Künstler hineingelegt hat, und das auf diese Weise durch die Phantasieanschauung den Geist erhebt. Auch darin ist ein Fortschritt, dafs die Symbole auf tieferer Stufe für Realitäten genommen werden; sie sind nicht blofs Symbole, erst später wird der Geist sich darüber klar, dafs das Symbol nicht selbst der Träger des Göttlichen sei. Die rohe Auffassung verehrt den Stein, den Baum, obgleich auch sie den dahinterstehenden Geist meint, ihn aber nicht klar von der materiellen Erscheinungsform unterscheidet. Ebenso ist es noch bei den höheren Religionen, wo Bilder verehrt werden. Erst wo der Geist sich bewufst ist, dafs die Gottheit bildlos ist, im rein durchgeführten Monotheismus, erreicht er die Stufe, dafs er das Bild als Bild nimmt. Ganz ebenso ist die Sprache ein Symbol für das Göttliche; aber ein Symbol, durch das wir Übersinnliches bezeichnen können. Abstrakte Begriffe sind doch nicht sinnlich, wenn die Worte anfangs auch von einer sinnlichen Bedeutung ausgehen. Wir sind im stande, von dem Sinnlichen zu abstrahieren und dasselbe als Ausdruck des Geistigen zu erfassen, wenn wir einmal über die Entwickelungsstufe hinaus sind, in der wir das Sinnliche und Geistige noch nicht scharf zu scheiden vermögen.

Wenn man nun meint, unser Erkennen Gottes bleibe inhaltlich immer anthropomorph, so ist das ein Widerspruch in sich. Das würde bedeuten, dafs wir durchaus unfähig sind, Gott als das absolute Wesen zu denken und ihn immer in Bildern erfassen. Allein indem der Anthropomorphismus bewufst wird, wird er doch nur auf Grund davon bewufst, dafs wir uns einen über den Anthropomorphismus hinausgehenden Begriff von Gott machen, indem wir das, was in dem Anthropomorphismus mit diesem Begriff nicht zusammenstimmt, negieren. Hätten wir gar keinen höheren —

sei es auch nur negativen — Begriff von Gott als den anthropomorphen, so würde uns der Anthropomorphismus gar nicht genieren. Mit anderen Worten, die Tätigkeit der Phantasie wird von der begriffebildenden Tätigkeit unterschieden. Die am Sinnlichen haftenden Phantasiebegriffe werden überschritten und an die Stelle davon ein Begriff des Göttlichen gesetzt, der sich mit der Idee des Absoluten verträgt. Dafs dieser nun keineswegs blofs negativ zu sein braucht, ist oben gezeigt worden. Wir können dieses Entwickelungsgesetz auch so ausdrücken: Wenn anfänglich der Mensch sinnlich bestimmt, zunächst nur Phantasieanschauungen bildet, wenn er dann dazu fortschreitet, Phantasiebegriffe zu bilden, so löst sich mit der fortschreitenden Klarheit des Bewufstseins von der Phantasie das Denken. Das Denken bemächtigt sich der mit Hilfe der Phantasie geschaffenen Symbole der Sprache, um durch sie Gedanken zum Ausdruck zu bringen, welche nicht mehr Phantasieprodukte sondern Begriffe sind, weil die Sprache selbst so vergeistigt wird, dafs der Wortlaut durchaus nichts mehr für sich bedeutet, sondern nur den Gedanken darstellt — während auf der anderen Seite die Phantasie selbständig den geistigen Inhalt in Bildern darstellt, die nun aber von dem Erkennen als Bilder durchschaut werden. Nun gibt es auf der einen Seite eine bewufste religiöse Kunst, auf der anderen eine klare Erkenntnis, und die, welche auf dieser Stufe stehen, vermögen wohl zu begreifen, dafs solche, die sich soweit nicht entwickelt haben, noch die Symbole mit der Erkenntnis vermischen und auch in der Erkenntnis in Phantasiebegriffen hängen bleiben.

Kurz es ist ein Entwickelungsgesetz in der Religion wie des Geistes überhaupt, dafs das Sinnliche und Geistige, anfangs vermischt, immer klarer unterschieden wird, dafs von der in sinnlichen Formen geistigen Inhalt darstellenden Phantasie sich das Denken immer mehr emanzipiert und sich gegenüber der Phantasie selbständig entwickelt, bis es Begriffe bildet, durch welche das Göttliche in klarem Denken erkannt werden kann, während die Phantasieanschauung in der Kunst bewufst das Göttliche in sinnlichen Bildern darstellt. Die Adäquatheit des Denkens wird dadurch annähernd erreicht, dafs solches, was der Idee des Absoluten nicht entspricht, immer mehr abgestreift wird, während das Positive, das ihr entspricht, immer klarer herausgebildet wird. Nur vollzieht sich dieser Prozefs nicht in gerader Linie, vielmehr macht sich auch hier das psychologische Beharrungsvermögen geltend,

dafs die Phantasievorstellungen konserviert, wie sie sich in Mythen und Dogmen ausgebildet haben, und den Klärungsprozefs verlangsamt, wovon nachher die Rede sein soll.

Übrigens scheint auch die religiöse Phantasie im einzelnen einer gewissen Gesetzmäfsigkeit zu folgen: nicht blofs insofern sie zuerst tote Gegenstände belebt, bis das Erkennen sie eines anderen belehrt, dann Naturvorgänge als geistige Vorgänge, Taten der Geister deutet, endlich die religiöse Geschichte dichtend ausgestaltet, sondern auch indem sie von gegebenen Verhältnissen bedingt ist, z. B. dem Gegensatz der Geschlechter, der in den Mythologien, gnostischen Syzygien, mönchischen und Nonnenvisionen eine grofse Rolle spielt. Ebenso scheint ihre geschichtsdichtende Tätigkeit auf ganz bestimmte Punkte sich regelmäfsig zu richten, wie der Parallelismus der Geschichte der Religionsstifter beweist. Ihre Empfängnis und Geburt wird rein göttlich vorgestellt, ihre Macht über die Natur wird anschaulich gemacht, ihre transcendente Herrlichkeit in der Postexistenz, auch in der Präexistenz, wird ausgemalt. S. o. S. 378 f. Anm. 1.

Auch das religiöse Gefühl ist dem Entwickelungsgesetz des Geistes unterworfen. Zunächst steht fest, dafs das Gefühl niemals etwas anderes als Ichgefühl sein kann. Wir reden zwar von Gemeingefühl, Gerechtigkeitsgefühl, Gottesgefühl. Allein wenn man dies genauer analysiert, so ist nicht das Gefühl selbst mit Inhalt erfüllt, sondern das Ich ist mit einem Inhalt zusammengeschlossen und fühlt sich dann wohl, wenn dieser Inhalt, mit dem das Ich sich gleichsam identifiziert, gefördert oder gehemmt wird. Wenn man die Religion auf das Gefühl reduziert, so hat man dabei immer, sobald die Religion konkrete Religion ist, zugleich einen bestimmten Bewufstseinsgehalt im Sinn, mit dem eben das Ich sich zusammengeschlossen hat und je nachdem dieser Inhalt gefördert oder gehemmt ist, fühlt das Ich Lust oder Unlust. Wenn z. B. das Rachegefühl gegen die Feinde stark ausgeprägt ist, so beruht das darauf, dafs das Bewufstsein zum Inhalt den Wunsch hat, dafs es den Feinden schlecht gehen möge. Wenn das Ich diesen Wunsch sich zu eigen gemacht hat, so empfindet es Lust, wenn dieser Wunsch befriedigt ist, und im entgegengesetzten Falle Unlust. Falls nun die Gottheit es ist, die diese Rache ausüben soll, so entsteht ein religiöses Lustgefühl, wenn die Gottheit diese Rache ausgeübt hat, weil das Ich sich selbst durch diese Vorstellung von der Gottheit, die Rache ausübt, befriedigt fühlt.

Wenn die Religion Forderung ist, so ist es nicht eigentlich das religiöse Gefühl, das in letzter Instanz alles in der Religion bestimmt, sondern das Bewufstsein enthält eine bestimmte Vorstellung von Göttern oder Geistern, mit der zugleich das Bewufstsein verbunden ist, dafs man diesen Geistern oder Göttern verpflichtet ist. Denn dafs ohne irgend eine Vorstellung von einem übersinnlichen Transcendenten die Religion bestehe, wird man nach dem früher Gesagten nicht behaupten können. Jedenfalls kann man sagen: Das religiöse Gefühl beruht darauf, dafs das Subjekt sich mit der Gottheit zusammengeschlossen hat und nun ein Zurückdrängen des Gottesbewufstseins als eine Verletzung seines Ich und die Herrschaft desselben als eine Bestätigung, Kräftigung seines Ich empfindet.

Das religiöse Gefühl ist erst der Reflex des mit religiösem Inhalt — und zwar einem durch die Beschaffenheit des Bewufstseins und seine Entwickelungsstufe konkret bestimmten religiösen Inhalt — erfüllten Ich, das *sich* angenehm oder unangenehm affiziert fühlt, je nachdem dieser religiöse Inhalt gefördert oder gehemmt wird. Hieraus ergibt sich, dafs das religiöse Gefühl in seiner konkreten Bestimmtheit durchaus abhängig ist von der Entwickelung des religiösen Geistes und für sich nichts ist als das Gefühl des Ich davon, ob das religiöse Leben des Ich gefördert oder gehemmt ist. Anfänglich ist nun aber das religiöse Bewufstsein mit sinnlichen Eindrücken verflochten. So kann das Ich eudämonische Zwecke verfolgen und es stellt die Gottheit vor als die Helferin bei Verfolgung dieser Zwecke. Dann wird es bei Erreichung derselben ein zugleich religiöses Lustgefühl empfinden, bei Nichterreichung derselben ein zugleich religiöses Unlustgefühl. Es wird sich vorstellen, die Gottheit zürne und sucht sie zu versöhnen, damit seine Eudämonie fernerhin nicht geschädigt werde.

Je mannigfaltiger und zerstreuter die eudämonischen Wünsche sind, um so schwankender und beweglicher ist das religiöse Gefühl. Erst wenn es gelingt, das religiöse Bewufstsein von den vorübergehenden Wünschen und Ereignissen zu unterscheiden und entweder in dem Zusammenhang der Weltordnung die göttliche Vernunft zu finden oder den göttlichen Willen in bestimmten göttlichen, ein für allemal geltenden Geboten zu sehen, kurz wenn sich das Bewufstsein zu einer *umfassenden* Einheit erhoben hat, oder das bewegliche eudämonische Element dem dauernden ethischen untergeordnet ist, kann auch das religiöse Gefühl sich

von dem Wechsel des Moments loslösen. Denn dann ist die Vorstellung von der Gottheit nicht mehr in das momentane wechselnde Leben verflochten, wie auf der eudämonisch - sinnlichen Stufe. Hier wird ein religiöses Lust- oder Unlustgefühl eintreten, je nachdem der Mensch dem göttlichen Gebot gehorcht oder zuwider gehandelt hat, weil das Ich sich mit Gott als dem gebietenden zusammengeschlossen hat, oder es wird religiöses Lustgefühl eintreten, wenn der Mensch in dem Gang der Weltordnung die Vorsehung vergegenwärtigt und mit ihr sich zusammenschliefst, und je mehr es dem Menschen gelingt, sein Ich mit der Gottheit dauernd zu vereinigen, um so mehr wird auch das diesem Zustande entsprechende Gefühl ein dauerndes sein und bleiben.

Es besteht also auch hier das Gesetz, dafs das religiöse Gefühl von der Entwickelung des Bewufstseins bestimmt ist, dafs bei verworrenem sinnlich - eudämonischem Bewufstsein das religiöse Gefühl sich noch nicht loslöst von den sinnlichen Gefühlen, weil nur in den einzelnen Erlebnissen göttliche Hilfe oder göttliche Hemmung gefunden wird, dafs je mehr der Geist sich selbst erfafst, er auch imstande ist, sich dauernd mit der Gottheit zusammenzuschliefsen und demgemäfs auch das religiöse Bewufstsein von den einzelnen sinnlichen Erlebnissen sich unterscheidet und nun das Ich sich danach beurteilt, ob es mit der Gottheit trotz seiner wechselnden Zustände die Einheit zu wahren versteht. Das religiöse Gefühl wird sich nun darauf richten, lediglich die Befriedigung über die Einheit mit der Gottheit oder die Unlust über die Trennung von der Gottheit zu fühlen. Schleiermacher redete davon, dafs das Gottesbewufstsein, wenn es herrsche, ein Gefühl der Lust, im entgegengesetzten Fall ein Gefühl der Unlust erzeuge. Das tritt aber erst dann ein, wenn das Gottesbewufstsein f ü r s i c h f i x i e r t ist und sich von den momentanen Eindrücken losgelöst hat. Erst dann kann sich das Ich mit der Gottheit zusammenschliefsen und nun Lust empfinden, wenn dieser Zusammenschlufs ungestört erhalten bleibt, Unlust wenn er gestört wird.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, dafs auch das religiöse Gefühl eine gewisse Allgemeingültigkeit und Dauerhaftigkeit erreichen müsse. Gegenüber den beweglichen veränderlichen Lust- und Unlustgefühlen, welche von dem hemmenden oder fördernden Einflufs der Welt und unserer eigenen Organe ausgehen, soll es dauernde Gefühle, Stimmungen geben und gegenüber den subjektiv - differenten Lust- und Unlustgefühlen soll es allgemein-

gültige geben. Beides kann im religiösen Leben erreicht werden. Derjenige, der dauernd vom göttlichen Geist beseelt ist, fühlt sein Ich, das sich mit Gott zusammengeschlossen hat, stetig als gefördert und hat so eine dauernde Stimmung, die seine Gottinnigkeit begleitet, und die durch äufsere Verhältnisse nicht aufgehoben wird. Der Mensch hat so eine innere Einheit mit sich, die auf der Einheit mit Gott ruht, der dauernd sein Bewufstsein erfüllt. Die religiöse Stimmung unterscheidet sich von den wechselnden Gefühlen. Ebenso aber ist eine Stimmung allgemeingültig, wenn sie auf dem Zusammenschlufs mit einem allgemeingültigen Inhalt ruht. Ist also die Einheit des Ich mit Gott allgemeingültig, so hat auch das ihr entsprechende Gefühl an der Allgemeingültigkeit Anteil. Nun wird es darauf ankommen, dafs diese dauernde Stimmung, dieses allgemeingültige Gefühl sich den wechselnden Gefühlen gegenüber behaupte. Das ist doch nur dann der Fall, wenn der Zusammenschlufs des Ich mit Gott so stark ist, dafs das Ich sich nicht ohne Gott wissen kann. Denn das Gefühl ist der Reflex des Zustandes des Ich. Wenn es sich dauernd mit Gott zusammengeschlossen hat, so wird es in diesem Zusammenschlufs ein Gefühl seines Normalzustandes und in der Störung desselben eine Störung seines Ich empfinden. Das Gesetz, das sich hier ergibt ist dies, dafs das religiöse Gefühl von einem beweglichen Schwanken von Gefühlen zu einer dauernden Grundstimmung fortschreitet, welche durch die das Ich momentan affizierenden Einflüsse und die damit verbundenen wechselnden Gefühle nicht aufgehoben werden kann. Es ist das nur dann denkbar, wenn das Ich so kräftig ist, so mit Gott zusammengeschlossen und in Gott seiner selbst mächtig, dafs alle momentanen Gefühle, die von den wechselnden Zuständen des eigenen Organismus und der Welt herstammen, nicht imstande sind, das Ich aus seinem Zusammenhange mit Gott zu lösen, also auch nicht imstande sind das Gefühl der Harmonie zu stören, das der Reflex der Einheit des Bewufstseins mit Gott ist, dafs vielmehr alle wechselnden Gefühle nur die Anregung für die Intelligenz geben können, ihren Ursachen nachzugehen und diese dem religiös - sittlichen Bewufstsein unterzuordnen, dessen Kräftigkeit sich in der dauernden und allgemeingültigen Stimmung religiöser Befriedigung abspiegelt.

Man kann also auch im religiösen Gefühl von einem Gesetz der Entwickelung reden, sofern das religiöse Bewufstsein von

seinem Verflochtensein in das sinnliche Leben und demgemäſs wechselnden Gefühlen sich zu einer dauernden Gottesgemeinschaft und einem demselben entsprechenden kontinuierlichen Grundgefühle oder einer Stimmung der Ruhe erhebt. Die kontinuierliche Stimmung beruht auf einem kontinuierlichen Zustande des Ich, indem es sich dauernd mit der Gottheit zusammengeschlossen hat. Aber mit diesem kontinuierlichen Zustande des Ich kombinieren sich nun im wirklichen Leben verschiedene von den veränderlichen Einflüssen stammende veränderliche Zustände. Je mehr es dem Ich gelingt seine Einheit mit dem göttlichen Geiste mit diesen veränderlichen Zuständen zu kombinieren, um so verschiedenartiger wird auch die dem Gesamtzustande entsprechende Stimmung nüanciert sein. Sie behauptet sich als Grundstimmung, die aber doch mit Nebengefühlen verbunden ist, die diese Grundstimmung nicht aufheben, aber verschieden modifizieren. Der Fortschritt besteht nun darin, daſs der Ausgleich der Grundstimmung mit den Gefühlsnüancen immer leichter sich vollzieht, so daſs wir Freude und Trauer, wie sie die Welt mit sich bringt, sehr wohl empfinden, ohne deshalb in der innersten Harmonie unseres die Einheit mit Gott begleitenden Grundgefühls gestört zu werden, oder der Fortschritt besteht, nachdem die Grundstimmung gewonnen ist, in der immer vollkommeneren Unterordnung der Nebengefühle unter die Grundstimmung. Daſs die verschiedenen Temperamente hier individuelle Nüancen hervorrufen, ist selbstverständlich. Der Eine wird weniger von der Auſsenwelt affiziert als ein Anderer. Aber trotzdem muſs doch, wenn auch je nach den verschiedenen Temperamenten verschieden, der Ausgleich gewonnen werden. Die Kontinuität des Gefühls macht sich hier auch insofern geltend, als der Übergang von schwächeren zu stärkeren Lustgefühlen lange nicht in dem Maſse empfunden wird, als der Übergang von hohen Lustgefühlen zu starken Unlustgefühlen und umgekehrt. Je stärker der Kontrast ist, um so schwerer wird es sein, trotzdem die Grundstimmung als eine kontinuierliche zu bewahren, weil die momentanen Gefühle mit ihren Änderungen einen starken Kontrast bilden. Und doch, wie das Ich schlieſslich in seinem Gottesbewuſstsein siegreich aller Gegensätze Herr werden soll, so wird auch in demselben Maſse als ihm dies gelingt, ein Gefühl dauernder Harmonie der Begleiter des göttlichen Friedens sein, der ihm zu teil wird.

Dasselbe teleologische Gesetz kann man von der Entwickelung des Willens nachweisen. Zuerst eudämonistisch bestimmt und zerstreut in einzelnen Willensakten, versucht er die Gottheit in den Dienst seiner eudämonischen Interessen zu stellen, indem er auf sie einwirkt. Dann emanzipiert er sich mehr und mehr von seinen selbstischen Interessen, indem er sich auf die sittlichen Gebote konzentriert, die er als göttliche befolgt, sei es dafs er sich mit der der Vernunft immanenten göttlichen Vernunft zusammenzuschliefsen versucht, sei es dafs er dem geoffenbarten Willen Gottes gehorchen will. Endlich weifs er sich selbst von dem göttlichen Geiste erfüllt, der ethisch bestimmt ist, und wird so gottmenschlicher Wille, guter vom göttlichen Geiste erfüllter Grundwille, der sich überall frei betätigt und den gesamten Organismus in seine Dienste nimmt.[1])

3. Bisher habe ich nur das Gesetz der Entwickelung des religiösen Geistes verfolgt, das teleologischen Charakter trägt. Aber es ist schon oben bemerkt worden, dafs die teleologische Gesetzmäfsigkeit mit der kausalen psychologischen im religiösen Gebiete kombiniert ist. Wir müssen auf diesen Punkt nun unsere Aufmerksamkeit richten. Dafs die konkreten Äufserungen des religiösen Bewufstseins psychologischen Gesetzen unterworfen sind zeigt sich schon darin, dafs die individuellen Eigentümlichkeiten das religiöse Bewufstsein modifizieren, sowohl bei einzelnen, wie in individuellen gröfseren Gruppen. Wie sehr selbst die psychophysischen Bedingungen im religiösen Gebiete eine Rolle spielen, mag man an der indischen Entwickelung sehen, wo das gänzliche Sichnachinnenkehren verbunden mit der Passivität des Willens nach aufsen doch wohl unter dem Einflufs des heifsen Klimas des Gangestales zustande gekommen ist. Dieselbe Tendenz auf ein über alle Gegensätze hinausliegendes Absolute zeigt doch bei den Neuplatonikern eine ganz andere Form als bei den Brahminen, weil hier die plastisch gestaltende Phantasie der Griechen, die ihrer ganzen äufseren Umgebung, ihrem so vielfach gegliederten und individualisierten Lande entsprach, diese Tendenz durch eine ästhetische Weltanschauung mildert. Dafs die Perser die Religion dualistisch auffassen, ist mit bedingt durch die Lage von Eran, wo

1) Die parallele ethische Entwickelung des Willens, vgl. in meiner Ethik S. 86—116, die übrigens auch in der grundsätzlichen Einheit des Willens mit der Gottheit ihre höchste Spitze hat. S. 275f., 534f.

der Gegensatz des quellenreichen Gebirges mit der Wüste die Phantasie zu dualistischen Gedanken anregte und den Menschen zur Kulturarbeit nötigte. Die individuelle Art zeigt sich ferner in der Art der Kombination, in der Richtung der Ideenassoziationen und auch das macht sich in der Religion geltend. Es gibt z. B. Kontrastnaturen, die auch in der Religion schroffe Übergänge lieben, und solche, die sich mehr stetig verhalten. Die Art der mythologischen Gebilde, der Legendenbildung, ja der Dogmenbildung, soweit sie von Ideenassoziationen abhängt, ist verschieden. Andererseits ist diese individuelle Modifikation durch die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur und des Naturlebens beschränkt. Wie sich im sittlichen Gebiete überall dieselben Grundverhältnisse zeigen, so sind auch die mythologischen Gebilde in der Grundform dieselben, überall finden sich Mythen, die den Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter, von Leben und Tod zum Gegenstand haben, überall finden sich Flut-, Heroen-, Schöpfungssagen usw.

Die Individualität ist aber auch für die Entwickelung von Bedeutung. Es sind die individuellen Völkertypen, welche als Vertreter bestimmter Stufen des religiösen Bewufstseins auftreten, gerade so wie wieder in diesen Nationen einzelne Personen den Nationaltypus so stark vertreten, dafs er in ihnen verkörpert erscheint. Wenn man auch nicht sagen kann, dafs bestimmte Stufen der religiösen Entwickelung bestimmten Völkern ihren individuellen Typus verleihen, was Schelling anzunehmen geneigt war, so wird es doch richtig sein, dafs bestimmte individuelle Nationaltypen besonders geeignet sind, eine bestimmte Stufe des religiösen Lebens zu vertreten. Das ist um so eher anzunehmen, als das Wahre einer jeden Stufe, wie wir gesehen haben, in der absoluten Religion aufbewahrt sein kann und die Religion der Gottmenschheit, deren Prinzip allgemeingültig ist, eben deshalb auch wieder allerhand Individualtypen annehmen kann, die dem einen oder anderen Faktor, der in früheren Religionen vertreten war, mehr als andere gerecht werden können. Es scheint freilich, dafs die Stufe und die Individualität nichts miteinander zu tun haben, da die niedere Stufe in der höheren verschwindet, die Individualität dagegen verschiedene Stufen durchlaufen kann. Allein so schroff ist in Wahrheit der Gegensatz nicht. Denn das Wahre und Haltbare der niederen Stufen wird jedenfalls in der höchsten aufbewahrt und der Fortschritt nach dieser Seite besteht hauptsächlich darin, dafs

das, was zuerst in einseitiger, ja ausschliefslicher Weise in einzelnen Religionen vertreten ist, in einem umfassenden Prinzipe in der höchsten Religion zusammengehalten und zum Ausgleich genötigt wird. Da nun die Individualitäten ebenfalls zunächst einseitig, zum Ausgleich bestimmt sind, so ist der Gegensatz zwischen Stufe und Individualität nicht absolut und man kann vielleicht sagen, dafs was zuerst nur als Stufe erschien und durch eine kräftige Individualität einseitig vertreten ist, später als Moment eines höheren Ganzen, als eine bestimmte Erscheinungsform eines höheren Prinzips erscheint. Wenn man die Hauptkonfessionen des Christentums auch unter dem Gesichtspunkt von Stufen betrachten kann, so sind sie doch durch Völkerindividualitäten vertreten und wenn sich schon jetzt die Konfessionen neben einander halten, so ist wohl ein Entwickelungsstadium denkbar, wo diese verschiedenen Stufen sich so von ihrer Einseitigkeit befreit haben, dafs jede die Wahrheitsmomente der anderen anerkennt und sie eben damit gegenseitig sich ergänzende Individualitäten repräsentieren. Schon in der Natur stehen die verschiedenen Stufen nebeneinander und die höheren verschlingen die tieferen keineswegs durchweg. Im Gebiete des Geistes werden die Momente, die zunächst stufenweise hervortreten, zuletzt zu einer höheren Einheit zusammengefafst, in der Weise, dafs die verschiedenen Individualitäten und individuellen Typen diese Momente alle aufnehmen, aber in verschiedener Mischung und so einander ergänzen.

Es zeigt sich ferner das Gesetz der psychologischen Beharrlichkeit in allen Religionen. Nur so ist es zu verstehen, dafs auch die höchsten Religionsstufen in sich unhaltbare Reste der früheren Stufen in den niederen Volksschichten bewahren. Das geschieht nun in den verschiedenen Religionen in verschiedener Weise. Einmal in der Form direkter Herübernahme des Alten, sodann in der Form von Umdeutungen, in der Form der Degradation früher verehrter Gottheiten oder in Form des Kontrastes. Direkte Herübernahme nehmen wir wahr in dem, was in höheren Religionen von Aberglauben und Sitten aufbewahrt wird, die zum Teil von diesen selbst noch anerkannt werden. So sind eine Menge Vorstellungen und Sitten aus der altgermanischen Religion in der germanischen Form des Christentums aufbewahrt worden, die doch nur teilweise von der Kirche bekämpft wurden. Es kommt ferner noch vor, dafs man Amulete und ähnliches, was tieferen Religionsstufen angehört,

auch im Christentum noch werthält. Die Umdeutung zeigt sich, wenn man an der Stelle eines alten Heiligtums eines Gottes eine Kapelle eines Heiligen baut, wobei im Heiligenkult der alte Polytheismus in etwas veränderter Gestalt sich fortsetzt. Die Degradation alter Götter zeigt sich, wenn z. B. im Buddhismus die vedischen Götter in den buddhistischen Götterhimmel aufgenommen werden, aber tiefer stehen als die Buddhas und Bodisattwa's. Die Form des Kontrastes zeigt sich, wenn z. B. griechische Götter von den Kirchenvätern für Dämonen erklärt aber als Realitäten festgehalten werden. Wie stark die Beharrlichkeit sich direkt geltend macht, kann man daran sehen, dafs das Christentum nur schwer sich vom Judentum losgelöst hat und dafs es in seiner Entwickelung immer wieder jüdische und paganische Elemente bewahrt hat.

Dasselbe psychologische Gesetz der Beharrlichkeit macht sich auch im religiösen Leben in der Form der Tradition geltend. Hier wirkt es oft retardierend auf die Entwickelung. Wir haben gesehen, dafs die religiöse Erkenntnis durch die Kritik der Phantasievorstellungen, die sich auch in der religiösen Geschichte bemerklich machen, fortschreitet. Allein hier tritt oft genug der Fall ein, dafs die zu Dogmen gewordenen gewohnten Phantasievorstellungen auch gegen die Kritik historischer und spekulativer Art sich behaupten. Hier kombiniert sich, selbst in den höchsten Religionen, die Macht der Tradition mit dem eudämonischen Trieb, insofern die Religion an gewisse Vorstellungen das Heil bindet. Dazu kommt der Selbsterhaltungstrieb der religiösen Gemeinschaft, dem die Religion durch Konservierung des Bestehenden dienen soll. Dafs hier das konservative retardierende Element oft genug den Sieg vorläufig behält, ist zweifellos. Für die Tradition in der Erkenntnis wie für die Symbolik des Kultus, die traditionell überkommen ursprünglich eine Funktion der Phantasie ist, gilt auch insofern das Gesetz der Beharrlichkeit, als das Alte für besonders heilig gilt. Daher erklärt es sich, dafs man alte Holzpuppen für viel heiliger hält als die schönsten Götterbilder, dafs man von einer tatsächlich neuen Lehre zu zeigen sucht, sie sei schon immer in Geltung gewesen, dafs man Zeremonialgesetze und kultische Gebräuche in das hohe Altertum zurückdatiert, um ihre Heiligkeit zu erhöhen, dafs man — hier verwandelt sich die psychologische Beharrlichkeit in Pietät — an der Religion der Väter festhalten will und es für pietätslos erklärt, etwas an ihr zu ändern.

Die Bedeutung des Gesetzes der Beharrlichkeit für die Kultussymbole, welche die Phantasie hervorbringt, zeigt sich besonders daran, dafs Symbole, die anfänglich verständlich waren, später nicht mehr in ihrer Bedeutung verstanden werden, insbesondere vom Volk nicht verstanden werden, und dann in leeren Mechanismus ausarten. Auch die Sprache zeigt das Gesetz der Beharrung; fixierte Worte und Formeln werden durch langen Gebrauch zu abgegriffenen Münzen und der schönste Inhalt wird so durch sie eher verborgen als offenbar. Dafs die mechanische Formel traditionell festgehalten wird, ist mit vielen Beispielen aus der Religionsgeschichte zu beweisen. Man hat die Bedeutung der Sprache für das gesamte religiöse Leben darin gefunden, dafs sie durch ihre Fixierung des religiösen Inhaltes der Kontinuität des religiösen Lebens diene, eine feste religiöse Tradition zustande bringe. Das ist gewifs nicht unrichtig und zeigt sich besonders da, wo sich feste Formen bilden, im liturgischen Gebiet, und noch mehr da, wo die Sprache zur Schrift wird, wo der Text heiliger Schriften womöglich unverändert bleiben soll, wie man sich selbst im Protestantismus gegen eine Verbesserung der lutherischen Bibelübersetzung lange gewehrt hat, und der Katholizismus die Übersetzung der Vulgata ein für allemal kanonisiert hat, wie man auch den Kultus durch Beibehaltung der lateinischen Sprache mechanisiert hat. Dieses Gesetz der Beharrlichkeit hat seine Hauptstütze in der religiösen Gemeinschaft und insbesondere darin, dafs diese die Idee der göttlichen Offenbarung für ihre Lehren und Gebräuche verwendet. Sobald diese als absolute angenommen wird, so gilt es als Sakrileg an ihr zu zweifeln oder sie zu ändern.

4. Wenn so einerseits das Gesetz der Beharrlichkeit seinen Einflufs zeigt, so macht sich das teleologische Gesetz der Entwickelung doch auch wieder geltend. Steht auf der einen Seite die Verehrung des Alten, so ist man auf der anderen Seite durchaus nicht mehr der Meinung, dafs das Alte das Beste sei. Eben daher macht sich die Kritik geltend, die nur so lange als schädlich von der Religion angesehen werden kann, als in ihr das Gesetz der psychologischen Beharrlichkeit vorherrscht. Wenn dagegen das teleologische Moment in die Religion eingeführt wird, so wird auch die Frömmigkeit selbst dem Fortschritt zugänglich sein. Von dem Standpunkt des religiösen Ideales aus, der Religion der ethischen Gottmenschheit, wird vielmehr umgekehrt jede Steigerung, jeder Fortschritt als berechtigt anerkannt, weil die menschliche Selb-

ständigkeit und ihre Tätigkeit nicht aufgehoben wird. Es wird also darauf ankommen, nicht dafs das Alte konserviert werde, sondern dafs das anerkannt und dargestellt werde, was am besten der fortschreitenden Entwickelung entspricht. So entsteht ein Kampf innerhalb der Religion, in dem es sich um die Herrschaft des Gesetzes der Beharrung oder des teleologischen Gesetzes des Fortschritts handelt. Ein besonderer Fall dieses Kampfes ist der Streit zwischen den Vertretern der Popularreligion mit ihren traditionellen Vorstellungen und Zeremonien mit der Religion derer, die geistigen Fortschritt vertreten. Auch in Bezug auf die Geltung der fixierten kultischen Gebräuche wird mit der Vergeistigung der Religion das Gesetz der Beharrung immer mehr zurückgedrängt werden, indem Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet wird. Ebenso tritt in Bezug auf die religiöse Sprache der Kampf der beiden Gesetze hervor. Ein Wort wechselt seine Bedeutung und behält zugleich die alte Bedeutung bei, was man bei der Entstehung einer neuen Religion oft beobachten kann, die ihren neuen Inhalt in der alten Sprache ausdrückt, in der schon ein bestimmter Gedankengehalt niedergelegt ist. Das führt in der Religion zu Wirrnissen, indem die Konservativen denen, die den neuen Inhalt in alten Worten ausdrücken, den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit machen, und andererseits doch gerade sie es lieben bestimmte Formeln als Schlagworte auszuspielen. Dafs ebenso von denen, welche dem Gesetz des Fortschritts folgen, die liturgischen Formeln, die Schriften, die als heilige fixiert sind, einer Kritik unterzogen werden, ist das Signal zum Kampf für die, welche an der Tradition halten. Ganz besonders aber dreht sich der Kampf um die Offenbarung, deren unbedingte Gültigkeit von denen nicht anerkannt wird, die das Gesetz der Entwickelung anerkennen, und die deshalb von denen, die dem Gesetz der Beharrung folgen, als Zerstörer der Religion angesehen werden. Dieser Kampf wird um so erbitterter, je mehr die Gemeinschaft dabei in Betracht kommt und er sich als Kampf um die Macht, um die Herrschaft der einen oder anderen Richtung in der Gemeinschaft auswächst. So ist zunächst die Tatsache, dafs die Religionen voll von Streitigkeiten sind, aus dem Zusammenstofs der teleologischen Gesetzmäfsigkeit mit dem Gesetz der Beharrlichkeit zu erklären. Offenbar ist dieser Streit des teleologischen und mechanischen Prinzips, des Prinzips des Fortschritts und des Prinzips des Beharrens ein Gesetz, das unter gewissen Bedingungen zur Geltung kommt, z. B.

wenn das Neue in abrupter oder schroffer Form auftritt, ohne das Hergebrachte zu schonen, oder wenn es von einzelnen geltend gemacht wird, denen die herrschende Gemeinschaft nicht zustimmt.

Aber in dem religiösen Prozefs finden wir nicht blofs den Kampf zwischen beiden Gesetzen. Denn so sehr sich Stabilität und Fortschritt widersprechen, wenn jedes Moment einseitig verfolgt wird, so sehr gehört doch beides zusammen. Denn nur wenn das jeweils Bestehende in dem Sinne aufgehoben wird, dafs das Wahre an ihm in dem Neuen zugleich aufbewahrt wird, kann man von einem Fortschritt und nicht blofs von einer Veränderung reden. Wir finden deshalb auch häufig, dafs der Ausgleich beider Gesetze sich nicht im Kampf vollzieht, sondern durch allmähliche Übergänge. Diese Erscheinung findet sich in der Natur wie im Geistesleben so häufig, dafs man von einem Gesetz der allmählichen Übergänge reden kann.

Es zeigt sich im religiösen Gebiet z. B. darin, dafs man vom Alten zum Neuen nicht mit voller Konsequenz fortschreitet. So sehen wir z. B. in dem Christusbild der Synoptiker neben dem prinzipiellen Universalismus noch Partikularismus, neben einer prinzipiellen Umdeutung des alttestamentlichen Gesetzes ein teilweises Festhalten und Befolgen desselben. So hat das Christentum die Sklaverei im Grunde mifsbilligen müssen und doch lange nicht wirklich beseitigt. So sehen wir, wie die Reformation die Konsequenzen ihres Prinzips nicht nach allen Seiten zog, so hat Buddha prinzipiell die indischen Kastenunterschiede mifsbilligt, sie aber doch nicht direkt aufgehoben. So werden Neuerungen in der religiösen Lehre oder in den Zeremonien auf den Anfang einer Gemeinschaft zurückdatiert, um durch diese Fiktion die Schroffheit des Neuen zu mildern. Dasselbe Gesetz der allmählichen Übergänge zeigt sich, wenn man einerseits die Auktorität der heiligen Schriften anerkennt, andererseits doch den Kanon im einzelnen erneuter Prüfung unterzieht oder durch das Mittel der Interpretation den Fortschritt mit der heiligen Schrift versöhnt, indem man allegorisch interpretiert, einen mehrfachen Schriftsinn anerkennt, zwischen dem genauen und dem ungenauen Sinn (im Buddhismus) oder dem Wortlaut und dem Interpretierbaren unterscheidet, wie z. B. Averroes. Auch der Unterschied der Schrift und der Tradition diente öfter dazu das Neue mit dem Alten zu vermitteln. So erklärt z. B. Nagardshuna, der Urheber der Mahajanalehre, dafs er

seine Lehre aus dem Schofse der Schlangen geholt habe, welche von Buddha selbst diese Lehre gehört und bei sich aufbewahrt hätten. So kennen die Brahmanen den Unterschied zwischen Sruti, Offenbarung in den Veden und Upanishads und Smriti, Überlieferung. Ebenso erkennt ein Teil der Muhammedaner noch die Tradition neben dem Koran an und es wird ausdrücklich bemerkt, dafs es erlaubt sei, zur Verherrlichung des Propheten zu übertreiben. In der Tradition ist die Tendenz enthalten, dafs auch noch eine freie Produktivität nach der Fixierung heiliger Schriften möglich sei, die auf göttlicher Eingebung ruht, wie das besonders die traditio constitutiva der römischen Kirche beweist. Freilich kann die Tradition auch wieder zu einer neuen Fessel werden.

Das Gesetz der allmählichen Übergänge zeigt sich ferner darin, dafs die höheren Religionen g l e i c h z e i t i g verschiedene Stufen des religiösen Bewufstseins aufweisen und dafs die höchste Stufe die Aufgabe hat, die Masse nachzuziehen, was aber nur in sehr langsamem Tempo gelingt. Hier kommt der Unterschied des Esoterischen und Exoterischen in Betracht, der in Ägypten wie in Indien, im Muhammedanismus wie im Christentum wiederkehrt. Wenn auch dieser Unterschied durch die Organisation der Priesterschaft befestigt wird, so ist er doch wohl nur so gemeint, wie Averroes es einmal ausdrückt, dafs der Wortlaut für die Masse und das Interpretierbare für die Gelehrten ist. Hier zeigen sich dann doch wieder Übergänge, indem man die Volksreligion mit der höheren Stufe, die πίστις mit der Gnosis zu verbinden sucht, wozu eben die Interpretation dient, wie z. B. die Umdeutung der Mythen der Volksreligion durch die griechischen Philosophen beweist, oder die Unterscheidung zwischen Vorstellung und begrifflicher Erkenntnis, von Kern ohne Schale und Kern mit der Schale. Das ist besonders da der Fall, wo man grundsätzlich die Gleichheit aller Gläubigen proklamiert hat, wie im Christentum. Kurz man wird es als ein Gesetz in den Religionen, die einem Fortschritt zugänglich sind, bezeichnen können, dafs in ihnen der Fortschritt, der von wenigen ausgeht, allmählich der Masse mitgeteilt und diese so auf ein höheres Niveau gehoben wird, indem man das Bestehende dadurch schonend umzubilden versucht, dafs man ihm eine neue Deutung gibt. Dafs es gelingt, das Niveau der Masse um ein Bedeutendes zu heben, zeigt z. B. der Protestantismus. Hier zeigt sich der grofse Einflufs der Sprache, insofern ein Wort seine Be-

deutung wechselt und die alte Bedeutung beibehält, so daſs die Kontinuität der Sprache das Mittel ist, um die neuen Erfahrungen und Ideen mit den alten zu verknüpfen. Auch ist die Sprache bildbar und kann nicht nur von einzelnen Personen individualisiert werden, sondern sie läſst sich auch durch Umbildungen und Neubildungen, durch genauere Präzisierung dem neuen Inhalt accommodieren, ohne daſs die Differenz mit dem Bestehenden in schroffer Weise hervortritt. Dasselbe zeigt sich in der Behandlung alter Gebräuche und Sitten, indem man ihnen einen neuen Sinn unterlegt und sie von innen heraus umgestaltet, wie z. B. eine neue Religion Feste der alten umdeutend übernehmen kann, oder alten Symbolen und symbolischen Handlungen einen neuen Sinn unterlegt, z. B. Waschungen oder Mysterien oder Prozessionen.

Fassen wir zusammen, wie die psychologische Gesetzmäſsigkeit kausaler Art sich zu der teleologischen Gesetzmäſsigkeit der Entwickelung zu dem Ideale hin verhält, so ist sie teils die Form, in der sich Entwickelung vollzieht, durch die sie sich vermittelt, wie z. B. die individuelle psychologische und psychophysische Bestimmtheit sich dem teleologischen Entwickelungsprozeſs eingliedert und ihn konkret modifiziert; teils macht sich das psychologische Gesetz der Beharrung geltend. Dieses veranlaſst auf der einen Seite einen Kampf mit der dem Geist immanenten Tendenz zum Fortschritt. Dieser Kampf führt entweder dazu, daſs sich eine bestimmte religiöse Gemeinschaft jeder Umbildung verschlieſst und dann geistig zurückbleibt, früher oder später erstarrt und abstirbt, während für den Fortschritt neue Träger in den Prozeſs eintreten, welche den bleibenden Gehalt der absterbenden Religion in der neuen aufbewahren. — So erlag das Parsentum dem Muhammedanismus, die griechische, römische, germanische Volksreligion dem Christentum. So ist der Muhammedanismus in einer allmählichen Erstarrung begriffen. — Oder es findet ein Ausgleich unter den Kämpfenden statt, z. B. wenn verschiedene Religionsparteien sich gegenseitig anerkennen und einander Duldung gewähren. Die andere Form, wie das Gesetz der Beharrung und das Gesetz des Fortschritts sich ausgleichen, ist das der allmählichen Übergänge. So finden wir z. B. in der alten christlichen Kirche den Versuch, den Übergang von der griechischen Philosophie zu der christlichen Denkweise zu vollziehen. So finden wir in der Theologie verschiedener Religionen Vertreter, die zwischen den Neuerungen und dem Alten eine vermittelnde Stellung einnehmen,

und ebenso zeigt sich im Gebiet der Sitte und des Kultus dieses Gesetz sehr häufig.

Im grofsen aber wird man wohl sagen können, dafs das Gesetz des geistigen Fortschritts und das Gesetz der Beharrlichkeit sich nicht ausschliefsen. Denn ob der Fortschritt durch allmähliche Übergänge vollzogen wird oder ob er durch Kampf sich durchsetzt, so bleibt doch immer das, was der Erhaltung wert ist. Die Geschichte zeigt zwar keineswegs einen kontinuierlichen Fortschritt. Manchmal scheint das retardierende Moment mächtiger, manchmal scheint abrupt ein Neues aufzutreten; aber auch das scheinbar Abrupte ist vorbereitet und während des Stillstandes ist doch ein unmerklicher Fortschritt vorhanden, indem sich Neubildungen vorbereiten. Im grofsen bleibt es wahr, dafs sich die Religion durch die Geschichte der Menschheit nach einem teleologischen Gesetze dem Ideal entgegenbewegt und dafs die psychologische Gesetzmäfsigkeit, insbesondere das Gesetz der Beharrlichkeit, sich diesem Entwickelungsgesetze einfügt.[1])

---

1) Man könnte versucht sein, die teleologische Entwickelung doch auf den psychologischen Mechanismus zurückzuführen. Man könnte die Gottesidee auf das Gesetz der „Ökonomie des Denkens" (Avenarius) zurückführen wollen, von dem auch Cornelius, Einleitung in die Philosophie 1903, ausgiebigen Gebrauch macht. Der „Mechanismus der Beunruhigung des Erkenntnistriebes" soll dazu führen, die zusammenhangslosen Erscheinungen, die uns in ihrer Zusammenhangslosigkeit beunruhigen, untereinander und mit unserem eigenen Vorstellungsverlauf zu verknüpfen, indem wir sie anthropomorph deuten; hier ist der Ursprung der Mythologie. Sie ist der vorwissenschaftliche Versuch der Erklärung von Tatsachen. Nun könnte man aber weiter dieses selbe Gesetz der Ökonomie des Denkens, das Vereinfachung, Übersichtlichkeit verlangt, indem man gesetzmäfsige Zusammenhänge sucht, verwenden, um zu einer letzten, alles zusammenfassenden Einheit aufzusteigen. Indem wir die Wahrnehmungen in gesetzlichen Zusammenhang logischer Art bringen, bilden wir die „regulative" Idee von Gott und kommen zum Monotheismus. So würde der ganze religiöse Prozefs auf das psychologische Gesetz der Ökonomie des Denkens zurückgeführt. Das Gesetz dehnt sich auch auf das praktische Erkennen aus, indem man eine allgemeine Werttheorie aufstellt, welche die einzelnen Werte in gesetzlichen Zusammenhang bringt. Da aber auch das Erkennen auf einem Wertbewufstsein ruht, so mufs es auch in die allgemeine Werttheorie mit aufgenommen werden, die aber auch nichts tut, als die Wertgefühle theoretisch untereinander verknüpfen. So würde die Gottesidee schliefslich es sein, in der alle Gesetzmäfsigkeit einheitlich zusammengefafst werden könnte. Aber sie wäre nur das Produkt des psychologischen Mechanismus, der sich nur in der Vorstellung einer allgemeinen, alles verknüpfenden Gesetzmäfsigkeit beruhigte. Allein diese ganze Auffassung setzt doch den Zweck voraus. Denn der immanente Einheitstrieb ist gar nicht zu verstehen aus dem blofsen Mecha-

Zwar kann man diese Gesetze nicht ebenso wie die Naturgesetze mit mathematischen Formeln exakt quantitativ berechnen. Die individuellen Verhältnisse des geistigen Lebens sind viel zu mächtig und das geistige Leben viel zu sehr zusammenhängend, als dafs es gelingen könnte, alle einzelnen Vorgänge so zu isolieren, wie wir es im Naturexperiment vermögen. Je mehr der Geist sich als Einheit konzentriert, um so strikter wird der ganze Zusammenhang des geistigen Lebens durch die Einheit hergestellt, um so weniger gelingt es, die einzelnen Funktionen so zu isolieren, dafs man aus ihrer mechanischen Zusammensetzung das ganze Leben des Geistes verständlich machen könnte,[1]) wenn es andererseits auch gerade dem seiner selbst mächtigen Geiste immer mehr gelingt, seine Naturseite, die Seite des psychologischen und psychophysischen Mechanismus zu durchschauen und in den Dienst seiner Zwecke zu stellen. Dafs die in letzter Hinsicht gemachten Fortschritte auch für die Erkenntnis des religiösen Lebens wertvoll sind, wird man zugeben müssen, wie denn überhaupt die psychologische Erforschung der Religion nächst der historischen gegenwärtig am sorgfältigsten gepflegt wird. Nur darf man über dem psychologischen Mechanismus nicht die spontane

---

nismus. Dafs wir vielmehr von Mechanismus, mechanischer Gesetzmäfsigkeit reden, setzt den Einheitstrieb voraus. Dieser geht eben über die „Wahrnehmungen als einzelne“ hinaus. Wenn wir nun diese logische Verknüpfung vollziehen, so ist hier nicht ein Mechanismus tätig, sondern ein Ich, das ein Einheitsstreben realisiert. Man kann hier nur von immanenter Teleologie reden, indem das Ideal der höchsten Einheit zuerst unbewufst verwendet, dann bewufst für sich fixiert und durch Tätigkeit realisiert wird. Übrigens kann diese psychologische Ableitung auch nur bei einer regulativen Idee Gottes, nur bei logischer Verknüpfung der Wahrnehmungen stehen bleiben und mufs jede Metaphysik ableugnen. Das rechnet man sich zwar als ein Verdienst an. Aber diese rein psychologische Erklärung der Religion, die nicht blofs den Verlauf des Prozesses des religiösen Bewufstseins auf seine Gesetze hin untersucht, sondern das religiöse Phänomen lediglich als ein psychologisches auffafst, mufs mit Ablehnung aller Metaphysik die Religion als eine Dichtung ansehen. Die Erkenntnis ist hier ja überhaupt nichts als die logische Verknüpfung der Wahrnehmungen, wobei derjenige, der verknüpft, nicht erkannt und die verknüpfende Tätigkeit wieder dem psychologischen Mechanismus aufgebürdet wird, der selbst wie eine metaphysische Wesenheit alles besorgen soll. Merkwürdig ist es übrigens, wie Portig in seiner Schrift „Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwands“ dieses Weltgesetz selbst als eine „metaphysische Wesenheit“ betrachtet. Das Gesetz selbst kann aber nicht eine Wesenheit sein, es ist nur die konstante Art der Betätigung eines Tätigen.

1) Vgl. hierzu meine philos. Ethik S. 75—85. 110f.

Seite des Geistes übersehen, worauf Busse mit Recht neuerdings wieder hingewiesen hat.[1])

Fassen wir den gesamten Entwickelungsprozeſs der Religion ins Auge, so können wir mit einigem Rechte sagen: die Religion entwickelt sich mit dem Geiste. Das teleologische Gesetz der Entwickelung erscheint als ein Gesetz des Soll und ist normativ, wenn man den Prozeſs von dem Ideal aus ansieht, das realisiert werden soll. Aber andererseits ist dieses Ideal eine dem Geiste immanente Kraft, die mit innerer Dialektik den Geist vorwärts treibt. Da nun aber der Geist auch eine Naturseite hat und nur mittels dieser Naturseite sich entwickelt, so macht sich auch das Naturgesetz in seinen konkreten individuellen Formen geltend; das Neue, das hervorgebracht wird, muſs fixiert werden und das geschieht mittels des teils psychologischen, teils psychophysischen und physischen Mechanismus. Je selbständiger der letztere hervortritt, um so mehr hält er den Geist in den Grenzen dessen fest, was durch ihn fixiert ist, stellt er den Geist still und hemmt seine Entwickelung, je mehr es dem Geiste gelingt, den Mechanismus in seinen Dienst zu nehmen, desto harmonischer entfaltet sich die Entwickelung, desto mehr ist die Naturseite nur das Organ des geistigen Fortschritts. Am vollkommensten ist dies der Fall, wo der Geist seiner selbst vollkommen mächtig auch die Naturseite beherrscht, in der Religion der Gottmenschheit. Denn hier vermag er die gesamte Naturseite mit der ihr eigentümlichen Gesetzmäſsigkeit in den Dienst des höchsten Zwecks zu stellen, mit dem er sich grundsätzlich zusammengeschlossen hat, des Prinzips der Gottmenschheit, das sich nach allen Seiten zu einem gottmenschlichen Reiche, einem Reiche Gottes entfaltet.

Daſs diese Betrachtung der Gesetzmäſsigkeit einseitig ist und zur Ergänzung die göttliche Aktion bedarf, welche auf allen Stufen als die die Weltpotenzen einheitlich zusammenhaltende Macht vorauszusetzen ist, die sich besonders im Geiste je nach seinem Entwickelungsstadium mit verschiedenem Resultate betätigt, erwähne ich hier nur, um noch einmal darauf hinzuweisen, daſs die Religionsphilosophie überall die Metaphysik der Religion[2]) voraussetzt.

---

1) Vgl. L. Busse, Geist und Körper, Leib und Seele 1903. Vgl. auch mein menschliches Erkennen Kap. 17, 19, 20. Busse hat die neueste Literatur eingehend berücksichtigt.

2) Vgl. o. S. 42f., 240—249.

Namen- und Sachregister.

F.

Q.

R.

T.

U.

V.



Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. S.

